Exeg.
1243
f-2-

Idee des Mensche

Exeg.

Exeg. 1223 k

(2) Wittichen

Die

Idee des Menschen,

zweiter Beitrag zur biblischen Theologie

hauptsächlich

der synoptischen Reden Jesu.

Von

Carl Wittichen,

evangel. Pfarrer in Malmedy.

Göttingen,

Dieterichsche Buchhandlung.

1868.

46 b — 12 k.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Im Anschlusse an unsere Schrift über die Idee Gottes als des Vaters (Göttingen 1865)[1]) und daher mit die-

---

1) Bezüglich der erschienenen Beurtheilungen dieser Schrift sind wir vor allem Ritschl in Göttingen (Jahrb. für deutsche Theologie 1866 S. 560 ff.), und sodann dem Recensenten der protestant. Kirchenz. (Jahrg. 1866 Nr. 33), Späth, zu Dank verpflichtet — Keim in Zürich hat es übel empfunden, dass wir bei ihm ein mangelhaftes Verständniss der Vateridee vorausgesetzt haben. Wenn derselbe nun auch bei seinem Ausdrucke „Weltvater“ bloss an den Vater der Menschen gedacht haben mag, obgleich er andererseits doch meint, die Bergpredigt dehne den Gedanken der Väterlichkeit Gottes bis auf die niedere Creatur aus (Der geschichtl. Christus 1866 S. 39), so ist doch auch dies noch incorrect, da Gott im Sinne Jesu nicht der Vater der Menschen, sondern der Vater der Gläubigen d. h. der durch den ethischen Prozess der Aneignung der christlichen Idee vom Menschen in das Sohnesverhältniss zu Gott Getretenen ist. Dies verkennen heisst aber nicht weniger als die unterscheidende Eigenthümlichkeit einer, ja der Cardinalidee des Christenthums verkennen. Wie dann Keim (a. a. O.) einen Widerspruch darin finden kann, dass wir die Sohnschaft der Christen und diejenige Jesu nur genetisch und quantitativ verschieden sein lassen und doch eine Sohnschaft in höchster Potenz von letzterem aussagen, vermögen wir nicht zu begreifen. Gehört denn die höchste Potenz nicht auch in die Kategorie der Quantität? Hierin liegt also keine Unklarheit. Dagegen ist eine solche vorhanden, wenn Keim von einer specifischen und einzigen d. h. also qualitativ verschiedenen Sohnheit Jesu redet, und dann doch wieder von dieser in Ausdrücken spricht, die nur auf einen quantitativen Unterschied schliessen lassen. Indem wir aber ausser dem quantitativen auch einen genetischen Unterschied zwischen der allgemeinen christlichen und der Sohnschaft Jesu setzen, sind wir gegen die Zumuthung einer

ser unter dem gemeinsamen Titel von Beiträgen zur biblischen Theologie vereinigt, übergeben wir hiermit forschenden Theologen und Nichttheologen eine eingehende Untersuchung über die biblische Idee vom Menschen, hauptsächlich in den Reden Jesu. Wir haben darin, unseres Wissens zum ersten Male [2]), versucht, die Grundzüge der religiösen Anthropologie Jesu im organischen Zusammenhange mit der Entwicklung der Idee des Menschen innerhalb des vorchristlichen Hebraismus und, wenigstens andeutungsweise, auch mit ihrer weiteren Ausbildung in den Lehrbegriffen der Apostel nach streng inductiver und genetischer Methode darzustellen. Wir glauben damit nicht allein der biblischen Theologie und Religionsgeschichte zu dienen, sondern auch einen Beitrag zur Beantwortung der Fragen nach dem geschichtlichen Ursprunge des Christenthums, nach dem Wesen der von Jesu vollzogenen Reform des religiösen Lebens der Menschheit, sowie nach dem eigenthümlichen Inhalte seines religiösen Bewusstseins, und damit zugleich zur Lösung der Aufgaben der syste-

---

Vereinerleiung beider geschützt und verwickeln uns nicht in einen Widerspruch, wenn wir Keim vorwerfen, den Ursprung der ersteren aus der letzteren nicht richtig erkannt zu haben. Wenn ferner Keim unsere Schrift eine anspruchsvolle nennt, so haben wir dagegen zu erwiedern, dass wir keinen andern Anspruch als den der freien, durch keine Standesauctorität beschränkten, Forschung machen. Der hohen Achtung, welche wir dem Verfasser zollen, soll diese Entgegnung übrigens keinen Abbruch thun. — Verächtlich dagegen müssen uns solche Gegner, wie Hölemann (Neue Bibelstudien 1866) erscheinen, welche den Mangel an Gründen mit groben Verunglimpfungen zu ersetzen meinen. Dass wir uns mit ihm auseinander setzen würden, hat der Verfasser wohl kaum selbst erwartet.

2) Nur in der Christologie haben wir einen Vorgänger an Beyschlag in seiner Christologie des neuen Testaments (1866), sofern auch er dieselbe aus dem Gesichtspunkte der Idee der Menschheit betrachtet; doch wird unsere Darstellung deshalb nicht überflüssig sein, da sie von jener nicht unwesentlich abweicht. Ueberdies ist in dem Beyschlagschen Werke nicht allein die wissenschaftliche Objectivität durch eine apologetische Tendenz beeinträchtigt, sondern es fehlt seiner christologischen Darstellung auch die allgemeine biblisch theologische, und, was nicht minder empfindlich ist, eine hinreichende alttestamentliche Grundlage.

matischen Theologie zu geben. Die bisherigen Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu scheinen uns in dieser Beziehung nicht zu leisten, was sie leisten sollen, indem sie, statt einen Einblick in den inneren Prozess der Umbildung des Hebraismus zum Christenthume zu gewähren, sich damit begnügen, die dahin gehörigen Thatsachen einfach zu constatiren, und die religiösen Vorstellungen Jesu mehr nach ihrem objectiven Inhalte als nach ihren subjectiven Wurzeln und den sie beherrschenden allgemeinen Principien betrachten. Wir sind aber auch der Ueberzeugung, dass nur mit Hülfe von Untersuchungen dieser Art sich eine gründliche Reform der Grundbegriffe der systematischen Theologie werde vollziehen lassen. In dieser Beziehung ist jedoch, wie jeder Kundige weiss, der in der vorliegenden Untersuchung aufgenommene anthropologische Gesichtspunkt, namentlich in christologischer Hinsicht, von entscheidender Wichtigkeit.

Dem vorliegenden zweiten Beitrage zur biblischen Theologie gedenken wir noch einen dritten und letzten über die Idee des Reiches Gottes, welche den dritten durchgreifenden Gesichtspunkt für die Auffassung der Theologie Jesu wie der biblischen Theologie überhaupt bildet, folgen zu lassen.

Malmedy, im October 1867.

C. Wittichen.

Inhalt.

I. Gesichtspunkt und Umfang der Untersuchung S. 1.

II. Die Idee des Menschen im alten Bunde S. 2.

Die Schöpfungsgeschichte der Genesis S. 2. Die Religion der Patriarchen S. 6. Der Mosaismus S. 9. Die elohistische Grundschrift des Pentateuch S. 12. Der älteste Theil der hebräischen Liederdichtung S. 14. Sprüche Salomonischer Abfassung S. 16. Joel, Amos, Hosea und Sacharja C. 9—11 S. 18. Der Ergänzer der Grundschrift des Pentateuch, S. 20. Jesaias und Micha S. 24. Das Deuteronomium S. 26. Das Buch Hiob S. 27. Die späteren Erweiterungen der Sprüche S. 30. Der mittlere Theil der Psalmen S. 31. Nahum, Habakuk, Zephanja und die Verfasser von Sacharja 12—14 und Jesaias 24—27 S. 32. Jeremias S. 34. Ezechiel S. 38. Der Verfasser von Jesaias 40—66 S. 41. Haggai, Sacharja 1—8, Maleachi, Jona, Esra, Nehemia S. 46. Koheleth S. 49. Die nachexilischen Psalmen S. 52. Jesus Sirach S. 55. Daniel S. 60. Das Buch Henoch S. 63. Das Buch der Weisheit S. 71. Sadducäer, Pharisäer und Essener S. 78. Johannes der Täufer S. 83. Der Fortschritt im Hebraismus S. 85. Hebraismus und Heidenthum S. 86. Schranken der hebräischen Religion S. 88.

III. Die Idee des Menschen in den synoptischen Reden Jesu S. 89.

A. Das Verhältniss Jesu zu der Anthropologie des alten Bundes. Stellung Jesu zum hebräischen Kanon S. 90. Zu der nachkanonischen Literatur S. 96. Zu der Tradition S. 99. Zu den Parteien seiner Zeit S. 101. Zu Johannes dem Täufer S. 104. Resultate S. 106. Verhältniss Jesu zum Heidenthume S. 108.

B. Die idealen Principien der Anthropologie Jesu S. 109. Die christliche Gerechtigkeit S. 110. Gerechtigkeit und Gottessohnschaft S. 114.

C. Die realen Voraussetzungen der Anthropologie Jesu S. 116. Das Herz als Organ der religiös-sittlichen Function S. 117. Die religiöse Erkenntniss und die göttliche Offenbarung S. 119. Die menschliche Freiheit S. 123. Die verschiedenen Dispositionen der Menschen S. 125.

Fleisch und Geist S. 127. Die Sünde S. 128. Das Uebel S. 132. Tod, Gehenna, Paradies, Auferstehung S. 134.

D. Die Idee des Menschensohnes S. 137. Art ihrer Entlehnung S. 138. Prädicate des Menschensohnes S. 139. Eigenthümliche Ausprägung und Darstellung der Idee durch Jesus S. 144. Die vollkommene Gerechtigkeit des Menschensohnes S. 147. Die Schranken seines Wesens S. 149. Die anderweitigen Selbstbezeichnungen Jesu S. 150. Der Menschensohn als Stellvertreter Gottes und der Menschen S. 157.

E. Der sittliche Prozess S. 158. Wesen des sittlichen Prozesses S. 159. Verhältniss desselben zu der Person Jesu S. 160. Momente des Prozesses: Erkenntniss, Sinnesänderung, Glaube, Gerechtigkeit (der Lohnbegriff) S. 165.

F. Die Idee der Menschheit. Character, Unterschiede und Schranken der Lehrweise Jesu S. 174. Der Universalismus Jesu S. 179. Die christliche Gemeinde S. 180. Die materielle Lebensthätigkeit S. 186. Die Ehe und Familie S. 193. Der Staat S. 195.

IV. Die Idee des Menschen in den Schriften der Apostel S. 198. Verhältniss zum alten Bunde S. 199. Die ethischen Grundbegriffe S. 202. Das empirische Wesen des Menschen S. 204. Die Christologie S. 207. Der sittliche Prozess S. 210. Die Idee der Menschheit S. 214.

V. Die Idee des Menschen im Systeme der christlichen Lehre S. 215.

I.

Gesichtspunkt und Umfang der Untersuchung.

Wir haben bereits in unserer Untersuchung über die Idee der göttlichen Sohnheit, welche wir in Verbindung mit der Idee Gottes als des Vaters anstellten, Gelegenheit gehabt, auf den Zusammenhang derselben mit der Idee der Menschheit, sofern sie der Bezeichnung Jesu als des Menschensohnes zu Grunde liegt, hinzuweisen. Das Verhältniss beider fassten wir dort andeutungsweise so, dass wir sagten, die Gottessohnheit bezeichne die der Idee des Menschen entsprechende menschliche Zuständlichkeit aus dem Gesichtspunkte der Beziehung des Menschen auf Gott, die Menschensohnschaft dagegen aus dem Gesichtspunkte der Menschheit selbst; die Einheit beider aber fanden wir darin gegeben, dass die Idee des Menschen in dem Bewusstsein Gottes mitgesetzt sei.

Es ist nicht der Zweck dieser Bemerkung, den Inhalt der Idee des Menschen und den Sinn des Prädikates Menschensohn insbesondere, welcher der Natur der Sache nach eine bedeutende Stelle in unserer Untersuchung einnehmen wird, von vorn herein zu fixiren (denn über den concreten Inhalt dieser Idee sowie die Idee des Menschen überhaupt ist ja damit noch gar nichts ausgesagt), sondern es sollen beide dadurch nur in denjenigen Zusammenhang hineingestellt werden, innerhalb dessen, wie wir nach dem Verlaufe unserer oben genannten Untersuchung vorauszusetzen berechtigt sind, dieselben allein begriffen werden können. Doch soll dieser Zusammenhang am gehörigen Orte näher

dargelegt werden, und nur das setzen wir also voraus, dass die Vorstellung des Menschensohnes der Kategorie Mensch angehöre, und dass dieselbe, obgleich sie Jesus formell nur auf sich anwendet, gleich derjenigen des Gottessohnes, qualitativ angesehen, doch zugleich genereller Natur sei. Dafür spricht der Ausdruck schon an sich. Es erhellt aber auch aus jeder, auch nur oberflächlichen, Betrachtung des vorliegenden Materials, dass darin nicht nur eine generelle Idee des Menschen neben der individuellen des Menschensohnes hergeht, sondern dass beide auch in nothwendiger Verbindung mit einander stehen.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich zugleich, dass wir die Grenzen unserer Untersuchung nicht zu enge stecken dürfen. Wir dürfen bei der Idee des Menschen nicht bloss auf dasjenige reflectiren, was gewöhnlich in dem Schulausdrucke Moral im Unterschiede von der Dogmatik zusammengefasst wird. Wie dieser Unterschied für das Gebiet der biblischen Theologie überhaupt keine Bedeutung hat, so auch für den vorliegenden Gegenstand nicht. Indem wir vielmehr unter der Idee des Menschen die auf seinen Zweck bezogene allgemeine Wesenheit desselben verstehen, dürfen wir denselben nicht seiner Relation auf Gott entziehen, sondern müssen ihn in lebendigen Zusammenhang mit demselben setzen. Ist ja doch auch das Bewusstsein von Gott der Reflex des Bewusstseins von dem Menschen und umgekehrt, so dass die vorliegende Untersuchung eigentlich nur die Kehrseite derjenigen über die Idee Gottes ist.

Wir beginnen mit einer eingehenden Untersuchung über die alttestamentliche Idee vom Menschen.

II.

Die Idee des Menschen im alten Bunde.

Wir betrachten zuerst die anthropologischen Vorstellungen in *der Schöpfungsgeschichte der Genesis*, einem

Stücke, welches zwar gewöhnlich dem Elohisten, und zwar der Redaction nach gewiss mit Recht, zugeschrieben wird, das aber dem Inhalte nach gewiss viel älter ist. Denn die darin herrschende Anschauung ist der Ausdruck eines religiösen Bewusstseins, welches keine Spur von dem Vorhandensein des statutarischen Gesetzes und des in demselben aus dem Begriffe der levitischen Heiligkeit sich ergebenden Particularismus, der doch dem Elohisten, wenn auch in milderer Form als dem Jehovisten, sonst nicht fremd ist, zeigt, sondern, consequent entwickelt, auf den Standpunkt der Immanenz des Göttlichen im Menschlichen und eines relativen Universalismus führt. Wollte man hiergegen erinnern, dass dieser Universalismus lediglich der *geschichtlichen* Betrachtung des Elohisten angehören könne, so müsste doch im Bewusstsein desselben ein ideelles Motiv vorhanden gewesen sein, in seiner Reflexion über die Geschichte der jüdischen Theokratie von der Einheit des Menschengeschlechtes auszugehen und die Idee des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, statt in der levitischen Heiligkeit zu sehen. Dies lässt sich aber beim Elohisten nicht voraussetzen. Freilich ist der religiöse Universalismus auch anderen alttestamentlichen Schriften nicht fremd, aber dieselben sind späteren Ursprunges als der Elohist. Wir tragen daher kein Bedenken, die Entstehung der elohistischen Schöpfungsgeschichte derjenigen Religionsstufe zuzuschreiben, welche nach hinreichend sicherer Ueberlieferung durch Abraham begründet wurde.

In dem angedeuteten Character der ältesten Urkunde des Hebräismus ist die Wichtigkeit derselben für die biblische Anthropologie begründet. In der That ist dieselbe recht eigentlich der Schlüssel zum Verständniss der letzteren. Nicht allein klingt sie in denjenigen Partien des alten Testamentes an, welche die Höhenpunkte des hebräischen Bewusstseins darstellen, sondern sie bildet auch die Grundlage für den alt- und neutestamentlichen Begriff des Menschensohnes und für die verwandten Paulinischen Vorstellungen sowie für die neutestamentliche Anthropologie

überhaupt. Es wird daher gerechtfertigt sein, wenn wir sie mit grösserer Ausführlichkeit behandeln.

Nach der Auffassung des Verfassers von Gen. 1 ist der Mensch darin mit den Thieren eins, dass er wie sie ein lebendes (athmendes) Wesen ist (Gen. 1, 24). Dabei ist derselbe zwar in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Vorstellung überhaupt als eine Zweiheit von Seele und Leib (dem an sich todten Stoffe) gedacht, aber doch, was gegenwärtig wohl keines Beweises mehr bedarf, ohne die Anschauung von der Selbständigkeit der Seele und ihrer daraus sich ergebenden individuellen Fortdauer nach dem Tode. Auch lässt der Verfasser den Menschen auf keine andere Weise entstehen wie die Thiere (V. 24), nämlich aus der durch den Geist Gottes belebten Materie, denn dass die Ausdrücke „machen“ und „schuf“ (V. 26 und 27) keine besondere Weise der Erschaffung des Menschen bezeichnen sollen, geht aus einem Vergleiche mit dem Contexte (V. 21 und 25) hervor. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier ist daher nach ihm kein qualitativer, wohl aber ein quantitativer. Denn der Mensch ist nicht allein der Abschluss der Schöpfung, sondern, da dieselbe vom Niederen zum Höheren aufsteigt, zugleich der Höhe- und Zielpunkt derselben, nach dessen Erreichung Gott von der Arbeit ruht. Die ganze übrige Schöpfung ist daher auch bestimmt, dem Menschen zu dienen (1, 28 ff. vgl. Ps. 8, 103). Das charakteristische Merkmal des Menschen aber ist jedenfalls in den Worten angegeben: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit und sie sollen herrschen . . . . Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“ (V. 26 f.). Der Mensch ist also das Abbild Gottes. Hier entsteht jedoch die Frage, worauf diese Abbildlichkeit zu beziehen sei, ob auf die geistigen Eigenschaften des Menschen oder auf seine Herrschaft über die Erde oder auf seine körperliche Beschaffenheit oder endlich auf sein ganzes Wesen. Die erste dieser Auffassungen ist die gewöhnliche und stützt

sich theils auf die spätere hebräische (Weish. 2, 23; Sir. 17, 3 ff.), theils auf die neutestamentliche Vorstellung (Eph. 4, 24; Col. 3, 10); die zweite beruft sich ausser auf V. 26 und 28 auch noch auf Sir. 17, 4 und 1 Cor. 11, 7; die beiden andern finden sich bei neueren Exegeten. Was zunächst die Beziehung auf die Herrschaft des Menschen über die andern Geschöpfe anlangt, so erscheint dieselbe in V. 26 und 28 nicht direct als ein Moment der Gottebenbildlichkeit, sondern als etwas, was dem Menschen kraft dieser verliehen wird, und ebenso ist dieselbe in der citirten Stelle aus J. Sirach jedenfalls nur als Ein Merkmal der Ebenbildlichkeit (V. 3), zu dem in den folgenden Versen noch andere hinzukommen, genannt. Dasselbe ist aber auch bei der Stelle aus dem ersten Corintherbriefe anzunehmen, wo der Apostel keine Veranlassung zu einer weiteren Explication des Begriffes hatte. Die Entscheidung darüber aber, ob die Ebenbildlichkeit bloss auf den Leib oder bloss auf den Geist zu beziehen sei, hängt natürlich davon ab, welche Vorstellung von Gott bei dem Verfasser vorausgesetzt wird. Eine Combination der betreffenden elohistischen und sonstigen, dem älteren Hebräismus angehörenden, Schriftstellen nun führt zu der Annahme, dass derselbe sich Gott in aetherischer Leiblichkeit vorgestellt hat, und es ist ungeschichtlich, dieser sinnlichen Vorstellung hier die neutestamentliche und moderne Gottesidee zu substituiren. Die Beziehung auf die leibliche Gestalt des Menschen muss daher, wozu auch die Parallelen 5, 1 und 3 führen, jedenfalls einbegriffen werden. Da nun andererseits die Herrschaft über die Thiere nicht bloss als das Ergebniss seiner Körperkraft aufgefasst werden kann, sondern auch mit seiner überlegenen Einsicht in Zusammenhang steht, der Verfasser aber den Menschen ohne Zweifel als Einheit von Seele und Leib (Materie) denkt, so bezieht sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne des Verfassers jedenfalls auf seine eigenthümliche somatische und psychische Begabung, beide Momente als Einheit seiner Erscheinung aufgefasst. Der

Mensch ist ihm daher das depotenzirte endliche Abbild Gottes und zwar, in Hinsicht der dem Menschen verliehenen Herrschaft, speciell Gottes als des Königs. Wir sagen: das *endliche* Abbild, denn weder die Unsterblichkeit der Seele im Sinne des Buches der Weisheit noch diejenige des ganzen Menschen im Sinne des Jehovisten, durch Vermittlung des Lebensbaumes, ist bei ihm vorauszusetzen, da sich davon keine Spur findet. Und ebenso ist es klar, dass dem Verfasser die Ebenbildlichkeit kein ethischer Begriff ist, denke man dabei nun an Unschuld oder an positive Gerechtigkeit, sondern er bezieht dieselbe lediglich auf die natürliche oder formale Begabung des Menschen, daher bei den Elohisten so wenig wie bei dem Ergänzer von einem Verluste des göttlichen Ebenbildes durch allmähliges Verderbniss der Menschen (6, 12 f., eloh.) oder durch den Fall des Stammpaares (Cap. 3, jehov.) die Rede ist. Die ethische Auffassung der Gottebenbildlichkeit ist wesentlich erst christlichen Ursprungs.

Die *Religion der Patriarchen* zeigte in ihren echt geschichtlichen Grundzügen ein Ideal des Menschen, welches zwar noch ganz dem Standpunkte der naiven, noch durch keinen inneren Process der Selbstbestimmung und Selbstentzweiung hindurchgegangenen, von der Idee der Gerechtigkeit in ihrer einfachsten Form getragenen, Frömmigkeit einnimmt, aber von hier aus betrachtet, von bleibender Wahrheit und Schönheit ist. Noch findet ein freier Verkehr unter einem Theil der durch den gemeinsamen Dienst des Gottes El verbundenen semitischen Stämme statt, noch ist der Cultus sehr einfach, indem er nur in Gebet und Opfer besteht, noch existirt kein besonderer priesterlicher Stand, sondern der Hausvater ist zugleich Priester, und kein statutarisches Gesetz hemmt noch die freie, aus dem Innern naturgemäss hervorkeimende, Religiosität. Es ist ohne Zweifel der geschichtlich treue Ausdruck für die Patriarchalische Religionsstufe, wenn der Elohist Gott zu Abraham sagen lässt: „Ich bin El der Allmächtige, wandle vor mir und sei vollkommen, so will ich einen Bund machen zwischen mir und

dir und deinen Nachkommen nach dir, als einen ewigen Bund, dass ich dir Gott sein will und deinen Nachkommen nach dir“ (Gen. 17, 1 und 7). Zwar wird hier das wechselseitige Verhältniss zwischen Gott und den Menschen bereits unter der Form des Contractes angeschaut, aber abgesehen von der Frage, ob diese Anschauungsweise nicht auf Rechnung des späteren Erzählers kommt, bezeichnet dieselbe sicher nicht das Wesen, sondern nur die begriffliche Form des Verhältnisses. Denn seinem Wesen nach erscheint das letztere als ein Verhältniss kindlicher Scheu, Ergebenheit und Vertraulichkeit, nicht aber gegenseitiger gesetzlicher Leistung. Die Religiosität der Patriarchen besteht nun nach der citirten Stelle darin, dass sie vor dem Allmächtigen wandeln und vollkommen sind. Der erstere Ausdruck (vgl. die analogen: er wandelte mit Gott 5, 22, und: hinter Gott 17, 1 vgl. 1 Kön. 14, 8) bezeichnet ein Leben, bei welchem man, wie der Knecht bei seinem Herrn, Gottes Angesicht auf sich gerichtet sieht und daher seinen Willen thut, der zweite bezeichnet die Vollständigkeit, Untadligkeit des sittlichen Lebens. Sittlichkeit und Religiosität sind hierbei identisch d. h. das religiöse Verhältniss zu Gott besteht darin, seinen Willen zu thun, und wenn ausserdem noch die Beschneidung gefordert wird, so kann dieselbe nur als Bundes*zeichen* gedacht sein (17, 11 und 31, 44). Das Verhältniss Gottes aber zu den Patriarchen wird so angeschaut, dass Gott als ihr Schutzgott erscheint, der seine wohlthätige Wirksamkeit besonders auf sie richtet, Abraham zum Stammvater vieler Völker macht, Könige von ihm abstammen lässt und ihm und seinen Nachkommen Kanaan zum ewigen Besitzthum gibt (17, 6—8). Wie viel von diesen Vorstellungen dem späteren Standpunkte des Geschichtschreibers zuzuschreiben ist, ist nicht auszumachen; will man aber Abraham nicht überhaupt seine überlieferte Bedeutung absprechen, so wird man wenigstens das als geschichtlich betrachten müssen, dass derselbe ein prophetisches Gefühl für die Bestimmung der durch ihn mit ei-

nem neuen Gottesbewusstsein ausgerüsteten Familie gehabt habe.

Sehen wir nun näher zu, welche Idee vom Menschen die durch Abraham begründete Religionsstufe involvirt, so ist es zunächst klar, dass sich dieselbe in einem engen Gesichtskreise bewegt. Das Leben ist noch zu einfach und zu arm an Beziehungen und Gegensätzen, als dass die Idee des Menschen einen reicheren Inhalt empfangen könnte; noch hat nicht der Kampf mit dem Ethnicismus die hebräische Religiosität zu einer energischen Entfaltung ihres Wesens, wodurch natürlich auch die Entwicklung der Anthropologie bedingt ist, geführt; auch ist die Idee der sittlichen Gerechtigkeit noch nicht zu solcher Kraft und Reinheit gelangt, dass sie einen durchgreifenden Einfluss auf die Gestaltung des socialen Lebens zu gewinnen und sich die materiellen Interessen grundsätzlich zu unterwerfen vermöchte, wie denn die göttliche Bundschliessung sich nur auf die äussere Macht des Stammes bezieht (17, 4 ff.). Obgleich wir nach dem Obigen (S. 3) die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei den Abramiden voraussetzen dürfen, so tritt dieselbe doch bereits zurück vor dem Bewusstsein um das besondere Bundesverhältniss, worin sich jene zu Gott wissen und wodurch sie aus dem Ganzen der Menschheit ausgesondert werden. Dieses Verhältniss aber ist im Unterschiede von der Mosaischen Heiligkeit nach seiner subjectiven Seite insofern ein allgemein menschliches, als es, abgesehen von der Beschneidung, nur in einem dem Willen Gottes entsprechenden untadligen Wandel besteht. Die Idee des Menschen auf der patriarchalischen Religionsstufe besteht also — so können wir das Ergebniss unserer Betrachtung fixiren — in der, durch einen dem göttlichen Willen gemässen vollkommenen Wandel und durch das Abzeichen der Beschneidung bedingten, schützenden und beglückenden Bundesgemeinschaft mit El dem Allmächtigen. Schon hierin zeigt sich im Keime der durchgreifende Unterschied des hebräischen vom heidnischen Geiste, die Tendenz auf

einen ethischen, über die Naturmächte erhabenen, Gottesbegriff und ein ethisches statt naturalistisches Ideal des Menschen.

Der *Mosaismus* ist zwar im Verhältniss zu der patriarchalischen Religionsstufe insofern ein Fortschritt, als er das dem Verhältniss Israels zu Jahve entsprechende sittliche Bewusstsein weiter entfaltet und dadurch den Gegensatz zwischen dem Naturalismus des Heidenthums und dem Ethicismus des hebräischen Bewusstseins noch klarer ins Licht stellt. Aber indem er das Gottesbewustsein in einen strengen Gegensatz zum Selbst- und Weltbewusstsein setzt, den Cultus wie das Gewissen in die Form eines statutarischen Gesetzes einzwängt und auf diese Weise den subjectiven Factor des religiös-sittlichen Lebens, das Gefühl der Immanenz Gottes im Menschen, zurückdrängt — eine Aenderung, die ja freilich in dem Gegensatze Israels zu dem ihn umgebenden Naturdienst und in der Unfähigkeit der Masse des Volkes für eine höhere Stufe der Religiosität ihre natürliche Ursache hatte und daher eine nothwendige Phase der religiösen Entwicklung eröffnet — ist er, teleologisch betrachtet, zugleich ein Rückschritt, daher es historisch gerechtfertigt ist, wenn der Apostel Paulus das Christenthum statt mit dem Mosaismus mit der patriarchalischen Religion in Verbindung setzt.

Die Grundlage der Mosaischen Religion ist das Bewusstsein um die Thatsache der Erwählung Israels zum Eigenthum Jahves vor allen andern Völkern. Dieses Bewusstsein gründet sich theils auf die Thatsache, dass sie ihn allein erkennen und ihm ergeben sind, während die andern Völker den Mächten der Natur dienen, theils auf die Erfahrung der Förderung und des Schutzes, der ihren Vätern wie ihnen selbst um deswillen zu Theil geworden ist. Demgemäss wird Gott vorgestellt als der Heiligende d. h. als derjenige, der Israel zu seinem Eigenthume weiht (Ex. 31, 13; Lev. 20, 8; 21, 8; 22, 32), als der Gott Israels (Ex. 29, 46) und als Jahve d. h. der im Gegensatze

zu den heidnischen Göttern allein wahrhaft Seiende (Ex. 3, 14), Israel als das Volk Jahves d. h. das Jahve angehörende Volk (Ex. 6, 7). Dies Verhältniss zwischen Israel und Jahve wird dann weiter als eine neue Stipulation des bereits mit Abraham geschlossenen Vertrages angesehen (Ex. 6, 4 ff.; 19, 5) und zwar als eine statutarische, indem Jahve die beiderseitigen Leistungen im Einzelnen festsetzt. Diese bestehen auf Seiten Jahves darin, dass er Israel zu seinem Volke erhebt, ihr Schutzgott ist und ihnen zum Besitze Kanaans verhilft, auf Seiten des Volkes darin, dass sie sich Jahve heiligen (Lev. 11, 44; 20, 7), sich durch ein dem Wesen Jahves, der selbst heilig (rein) ist (Lev. 11, 44), entsprechendes Verhalten selbstthätig zum Eigenthum hingeben. Die einzelnen Momente dieser Heiligkeit werden dann durch die Mosaische Gesetzgebung festgestellt. Hier aber zeigt der Mosaismus einen Rückschritt der religiösen Idee. Wie die Heiligkeit (Reinheit) Jahves keine rein ethische ist, sondern ebensowohl eine physische, bestehend in seiner Absonderung von allem, was Gegenstand des Widerwillens und Abscheues ist (Lev. 11, 44 f.; 20, 26), so ist auch die geforderte Reinheit Israels eine ethische und physische zusammen, ohne dass beides von einander gesondert wird. Ist daher diese Reinheit und dadurch das Verhältniss der Gottangehörigkeit in Folge Uebertretung der betreffenden Gesetze gestört, so werden beide, wenn die Störung keine principale ist, ebenfalls nicht durch Erneuerung des sittlichen Willens, sondern durch physische Reinigungen und Opfer wieder hergestellt. Zwar haben die letztern insofern eine ethische Seite, als sie der Ausdruck für das Schuldbewusstsein des Opfernden und für ein Verlangen nach Wiederherstellung seiner Reinheit und Heiligkeit sind, aber diese Wiederherstellung vollzieht sich eben nicht durch den Impuls, welchen beides dem Willen gibt, sondern durch den Akt der Dahingabe eines Theiles des Besitzes an Jahve, um sich ihm dadurch wohlgefällig zu machen und ihn zu be-

wegen, um der durch die Gaben bewiesenen Devotion willen die Sünde zu übersehen. Denn dies allein ist der Sinn des Mosaischen Sünd- und Schuldopfers, welches sich also von den übrigen Opfern nur durch die besondere Beziehung auf die Sünde unterscheidet, wie denn der Unterschied der Opferarten überhaupt nur auf der Verschiedenheit des Anlasses und des Materials beruht. Daraus ergibt sich, dass auch der Mosaische Begriff der Sünde nicht aus dem Gesichtspunkte des sittlichen Lebens, sondern aus demjenigen der physisch-ethischen Heiligkeit aufgefasst werden muss. Als Sünde wird daher jede Verfehlung gegen die den Begriff der Heiligkeit constituirenden Gesetze angesehen. Dabei wird aber ein Unterschied gemacht zwischen Sünden aus Irrung (Lev. 4, 2 und 27) und Sünden mit aufgehobener Hand (Num. 15, 31). Die ersteren sind solche Uebertretungen, die aus Versehen, Fahrlässigkeit, Schwäche und leidenschaftlicher Uebereilung (Num. 15, 22; 35, 11; Lev. 5, 1 und 22) begangen werden, so dass sie erst nachher als solche erkannt werden (Lev. 5, 18; 22, 14), und daher gesühnt (bedeckt) werden können. Dagegen heben die letzteren den mit Jahve geschlossenen Bund principiell auf, indem demselben dadurch der Gehorsam gekündigt wird, und werden daher mit dem Tode d. h. mit Ausrottung aus dem heiligen Volke geahndet. Dass durch diese Auffassung der Sünde vom Standpunkte der physisch-ethischen Reinheit das sittliche Bewustsein veräusserlicht wird, bedarf wohl keines Beweises; doch ist das ethische Element allerdings noch immer so stark, dass die Mosaische Ethik hoch über derjenigen des Heidenthums steht. Ihr ist die Sittlichkeit nicht bloss eine Qualität des Menschen neben anderen Qualitäten, sondern eine Idee, welche unbedingte Gültigkeit in Anspruch nimmt und unbedingte Unterwerfung des selbstischen Willens fordert; sie ist getragen von einem durchgreifenden Princip und stellt aus einem, nicht durch Naturprozesse, sondern durch historische Ereignisse begründeten, religiösen Gesammtbewustsein heraus einen

Begriff vom Menschen her, welcher denselben in entschiedener Weise über das blosse Naturleben hinaushebt; sie verbindet mit der grössten sittlichen Strenge doch auch wieder einen milden Geist der Humanität und offenbart ein feines Gefühl für die Spuren der sittlichen Weltordnung. Die Würde Israels, welche sie herstellen soll, ist aber nicht bloss das Eigenthum irgend eines privilegirten Theiles desselben, sondern das Eigenthum des ganzen Volkes. Denn die Einsetzung des Priesterthums durch Moses hat, obgleich sie dadurch veranlasst ist, dass die Masse nicht im Stande war, die geforderte Heiligkeit selbständig in sich darzustellen, doch nicht die Bestimmung, den priesterlichen (Gott geweihten) Character des ganzen Volkes zu absorbiren, sondern ihn reiner darzustellen, als es bei der Masse erreichbar war; sie sind die heiligen Stellvertreter des heiligen Volkes vor Jahve (Ex. 28, 3 und 12; 29 f.; 38 vgl. 19, 6).

Fassen wir alle diese Momente kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes: Der Mosaismus hat die von den Patriarchen überlieferte Idee des Menschen dahin ausgebildet, dass er darunter die durch die physisch-ethische Reinheit bedingte Heiligkeit oder Angehörigkeit an Jahve, den Heiligen, begreift, der die patriarchalische Verheissung zu erfüllen verspricht, und zwar wird dieselbe ausschliesslich und in scharfem Gegensatze zu den Heiden verwirklicht gefunden in dem dazu erwählten Volke Israel.

Die *clohistische Grundschrift des Pentateuch* baut auf den von Moses gegebenen Grundlagen fort. Der Verfasser will eine Geschichte der auf die Bundesgemeinschaft mit Jahve gegründeten israelitischen Volksgemeinde bis zu ihrer vollendeten Constituirung durch Besitznahme des verheissenen Landes geben, und er thut dies im Geiste und Tone einer naiven, von schroffem Particularismus freien und mit einem feinen geschichtlichen Sinne verbundenen Religiosität. An die allgemeine Geschichte der Menschheit anknüpfend, führt er dem Leser die verschiedenen Stufen der auf die Herstellung des Bundes mit Is-

rael gerichteten göttlichen Offenbarung vor. Nachdem die Menschheit in steigendem Masse der Verderbniss entgegengegangen, schliesst Gott zuerst mit Noah einen Bund (Gen. 6, 18), worin er ihm um seiner Frömmigkeit willen seine und seiner Familie Rettung verheisst. Dieser Bund wird nachher in der Weise erneuert, dass Gott verspricht, keine Fluth mehr zum Verderben der Menschheit zu senden (Gen. 9, 8 ff.). Gott offenbart sich hierdurch der Menschheit als Elohin d. h. als göttliches Wesen überhaupt. Die Bundschliessung findet dann ihre Fortsetzung bei Abraham und seinen Nachkommen, denen er sich schon näher als El der Allmächtige offenbart (Gen. 17, 1; 35, 11; 28, 3; 48, 3). Diese Periode schliesst mit Moses ab, unter welchem der Bund mit Gott nochmals erneuert wird und durch das statutarische Gesetz einen concreten Inhalt empfängt. Gott offenbart sich von da ab als Jahve (Ex. 6, 2), begründet die israelitische Volksgemeinde und den israelitischen Gottesdienst, verleiht dem Volke den Besitz Kanaans und erfüllt auf diese Weise seine Verheissung. Dem Elohisten ist der Mosaismus jedenfalls der Höhepunkt der göttlichen Kundgebung und von einer prophetischen Erwartung einer weiteren Gottesoffenbarung ist daher bei ihm keine Spur.

Den verschiedenen Stufen der Offenbarung entsprechen nun ebensoviel Stufen des sittlichen Bewusstseins, deren Inhalt er unter der Form des göttlichen Gesetzes anschaut. Die ersten Menschen werden nur auf ihre Bestimmung hingewiesen (Gen. 1,28 ff.), ohne besondere Gebote über ihr Verhalten zu empfangen, und nach der Sündfluth wird bloss der Genuss des Blutes und der Mord untersagt und die Blutrache eingesetzt (Gen. 9, 4—6), so dass wir uns die Moralität der Nichtverderbten (Gen. 5, 24; 6, 9) als dem sittlichen Gefühle folgend zu denken haben. Erst Abraham erhält das Gebot des Wandels vor Gott und der Beschneidung, und unter Moses wird dann eine ins Einzelne gehende objective Norm des sittlichen Verhaltens hergestellt. Das auf die Idee der Heiligkeit des Volkes

gegründete Gesetz, welches der Elohist durch Moses gegeben sein lässt, ist zwar eine Erweiterung der oben betrachteten ächt Mosaischen Elemente des Pentateuch, aber eine Erweiterung jedenfalls in Mosaischem Geiste. Denn wenn auch der Umstand, dass die Cultusgesetze den Mittelpunkt der ganzen Gesetzgebung bilden, so dass die übrigen Seiten des Lebens fast nur beiläufig berührt werden, der Mosaischen Legislation nicht entspricht, so ist doch nicht zu leugnen, dass die Idee der Heiligkeit, von welcher diese getragen wird, eine Tendenz auf Ausbildung vorzugsweise des cultischen Elementes in sich schliesst, deren einseitige Consequenz dann später im Pharisäismus zu Tage tritt. Dass hierdurch die Idee des Menschen eine Verengerung erleidet, welche ihrem ethischen Gehalt schweren Abbruch thut, brauchen wir nicht zu beweisen. Im Uebrigen zeigt der Elohist einen milden humanen Sinn und unterscheidet sich dadurch vortheilhaft von dem Jehovisten.

Der *älteste Theil der hebräischen Liederdichtung* zeigt, wie die hebräische Poesie überhaupt, eine Anschauungsweise, welche von derjenigen der von dem gesetzlichen Mosaismus beherrschten Literatur merklich abweicht. Es liegt in dem Wesen der Poesie, zumal der lyrischen, dass sie mehr den Standpunkt der Immanenz des Göttlichen im Menschlichen als denjenigen des transcendentalen göttlichen Gesetzes einnimmt, und hieraus erklärt es sich, dass selbst da, wo das Gesetz Object der lyrischen Stimmung ist, dasselbe aus dem Gesichtspunkt des innern Lebens angesehen wird (Ps. 19, 8 ff.; 40, 9; 119). Die hebräische Dichtung ist daher eine wirksame Macht gegen die Verknöcherung des religiösen Lebens gewesen, welche das statutarische Gesetz herbeiführen musste und im Pharisäismus wirklich herbeigeführt hat; sie ist zusammen mit dem Prophetismus dasjenige Element des Hebräismus, aus welchem sich der christliche Geist entwickelt hat.

Die anthropologischen Vorstellungen der ältesten Psalmen nun können wir folgendermassen zusammenfassen.

Obgleich der sterbliche Mensch im Vergleich zu Jahve kaum werth ist, dass er ihn zum Gegenstande seiner Fürsorge macht, so hat ihn doch Gott den Engeln wenig nachgesetzt, ihn mit königlicher Würde bekleidet und zum Herrscher über die Schöpfung gemacht (Ps. 4, 5 ff.). Doch hat er Israel noch zu einer besondern Stellung auserkoren, indem er Zion zu seinem Sitze erwählt (50, 2), es zu seinem Volke, zu seinen Lieblingen und zu Heiligen (50, 4 und 7; 60, 7; 16, 3) gemacht hat, sein Gott geworden ist (50, 7), und ihm daher seinen besondern Schutz angedeihen lässt (50, 15; 60, 13 ff.). Diese Stellung Israels zu Gott aber wird nach ihrer praktischen Seite durchaus ethisch aufgefasst, denn als die Idee des wahren Israeliten erscheint nicht die levitische Heiligkeit, sondern die Frömmigkeit (4, 4; 12, 2), die Gerechtigkeit (7, 16; 14, 5), Wahrheit (15, 2 f.; 12, 2 ff.), Redlichkeit (16, 4 f.), daher auch Jahve vorzugsweise nicht als der Heilige, sondern als der Gerechte angeschaut wird (7, 10; 5, 9; 12, 7). Unter den genannten Eigenschaften aber ist die Gerechtigkeit sowohl die allgemeinste, als die für unsern Zweck bedeutsamste. Sie besteht in dem richtigen, dem Gewissen entsprechenden, Verhalten gegen Gott und den Nächsten, so dass sie alle andern Qualitäten umfasst, Religion und Sittlichkeit untrennbar darin verbunden sind, und sie sich mehr auf die Motive des Handelns, die innere Gesinnung, als auf die äussere Congruenz desselben mit den Normen des statutarischen Gesetzes bezieht. Hieraus ergiebt sich zugleich, dass Gerechtigkeit nur in Israel vorhanden sein kann, da ihm bei den Heiden die nothwendigen Bedingungen fehlen (9, 18; 14, 5), doch ist diess natürlich nur von den wahren Israeliten zu verstehen (vgl. 14, 7 mit V. 5) und bei diesen auch nicht im absoluten Sinne (vgl. 17 mit 38). Der Gegensatz der Gerechten sind die Ungerechten d. h. diejenigen, deren Verhalten von der rechten Norm abweicht (5, 5; 10, 2 vgl. 17, 5; 28, 3) und sie finden sich vorzugsweise unter den Heiden (10; 12; 14), weil sie die Existenz des das Sitten-

gesetz tragenden Gottes leugnen (10; 14) oder sich in Vermessenheit gegen ihn erheben (2. 1 f.; 9, 20 ff., doch sind die Psalmisten deshalb nicht blind für ihre eignen Sünden und die ihres Volkes (51; 15; 26), deren Wurzeln in der menschlichen Natur liegen (51, 7). Aber principiell ist Israel das heilige Volk (16), ein Geschlecht der Gerechten (14, 5), der auserwählte Menschensohn (80, 18) und daher der Sohn Gottes (ebd. 16). Demgemäss ist es nur eine, durch seine Stellung als Oberhaupt des Volkes bedingte, Individualisirung dieses letzteren Begriffes, wenn der israelitische König als der Sohn Gottes erscheint (2; 7; 12), und es haftet diese Würde principiell nicht an dem Amte, sondern an der zu Grunde liegenden, der allgemeinen Volkswürde entsprechenden, persönlichen Qualität (21, 7 f.; 2 Sam. 23, 1 ff.).

Wir gehen zu den *Sprüchen Salomonischer Abfassung* (Cap. 10—22) über. Dieselben sind noch nicht wie die späteren Theile der Sammlung, die wir unten betrachten werden, beherrscht von der Idee der Weisheit, sondern diese erscheint noch mit andern sittlichen Qualitäten coordinirt. Die Weisheit (10, 1 und 23; 12, 2) steht im Gegensatze zur Thorheit (10, 8; 14), und die Prädikate, welche ihr so wie der letzteren beigelegt werden, zeigen, dass es sich dabei nicht um theoretische Erkenntniss, sondern um ein praktisches Verhalten handelt (10, 8 und 14), daher auch die Gerechtigkeit mitunter geradezu an ihre Stelle tritt (10, 21). Insbesondere gehört zu ihr sittliche Erkenntniss (10, 14 und 23; 14, 29), Selbstbeherrschung und Besonnenheit (13, 19, 12, 16; 14, 16 f.; 22, 3), Klugheit (21, 22), Empfänglichkeit für Belehrung (13, 1; 15, 31), Ehrfurcht vor den Eltern (15, 20), richtiger Wandel (15, 21), Streben nach dem sittlichen Ideal (15, 24). Unter der Weisheit haben wir demgemäss das von der vernünftigen Erkenntniss ausgehende zweckmässige Verhalten überhaupt zu verstehen. Neben ihr bezeichnet die Gerechtigkeit, der Gegensatz des Frevels (10, 3; 7, 11), das sittliche Verhalten schlechthin (11, 5 f.; 12, 10; 20, 7) und

unterscheidet sich daher von der Weisheit nur dadurch, dass sie den Gesichtspunkt des Willens statt den der Erkenntniss einnimmt. Beide Eigenschaften, denen die übrigen, welche der Verfasser bespricht, wie die Unschuld (10, 9), die Verständigkeit (10, 13), die Schweigsamkeit (11, 12), die Barmherzigkeit (14, 21), die Sanftmuth (15, 1), die Langmuth (15, 18), die Güte und Treue (16, 6), der Fleiss (10, 4), die Redlichkeit (16, 11) als einzelne Momente des Begriffes untergeordnet sind, haben aber ihre Wurzel in einem dritten, in der Furcht d. h. der Scheu, Ehrerbietung und Ergebenheit gegen Jahve (15, 33), von dem der Mensch unbedingt abhängig ist (21, 30 f.), vor dessen Augen Gutes wie Böses allenthalben offenbar ist (15, 3), der die Herzen der Menschen durchschaut (15, 11; 16, 2), ihre Schritte lenkt (20, 24), die Verkehrten verabscheut und sein Wohlgefallen an den Unschuldigen hat (11, 20), und der demgemäss dem Gerechten wie dem Frevler vergilt (11, 31; 13, 21). Mit der Furcht Jahves ist Demuth (22, 4; 15, 33) und Vertrauen (14, 26) verbunden. Die Quelle der Sittlichkeit ist daher das Verhältniss des Menschen zu Jahve, und zwar wird dies nicht vom Standpunkte des theokratischen Statuts, sondern von dem der Immanenz des göttlichen im menschlichen Geiste (20, 27), der sittlichen Erkenntniss des Gewissens (12, 1; 15, 33; 20, 27) aufgefasst. Mit dieser Anschauungsweise hängt es zusammen, dass der Verfasser die sittliche Gesinnung statt der blossen gottesdienstlichen Leistung zum Massstabe für die Beurtheilung des Menschen macht (14, 9; 15, 8 und 29; 16, 6; 22, 11), dass die Idee der Heiligkeit vor der der Gerechtigkeit ganz in den Hintergrund tritt (21, 3 und 21; 15, 9) und dass eine milde und edle Humanität, die hier und da enge an christliche Ideen anstreift, das Ganze durchzieht (14, 21; 16, 32; 17, 9 und 14; 19, 11; 20, 22). Dass der Verfasser aber seine sittlichen Maximen nicht als abstracte Ideale aufgefasst hat, sondern, trotzdem er es ausspricht, dass keiner rein sei (20, 9 vgl. 1 Kön. 8, 46) und er bei den Formen der Sünde, welche seine

Rede trifft, dem Leichtsinn, der Albernheit, der Thorheit, der Spötterei, jedenfalls an thatsächlich vorhandene Schäden des Volkslebens denkt, doch die reale Möglichkeit ihrer Erfüllung vorausgesetzt hat, geht schon aus der Wahl der sprichwörtlichen Form für seine Belehrungen hervor.

Einen andern Standpunkt nehmen die Prophetien *Joels*, *Amos, Hoseas und Sacharja* C. *9—11* ein. Es ist in dem Wesen des Prophetismus begründet, dass er weniger eine Exposition ethischer Ideen als eine strenge Beurtheilung der herrschenden Volkszustände aus dem Gesichtspunkte der Bundesgemeinschaft Israels mit Jahve gibt, und wir werden daher einen Beitrag zu dem Gegenstande unserer Betrachtung nur da zu erwarten haben, wo diese Zustände auf eine Trübung der Grundlagen des religiös-sittlichen Bewustseins hinweisen und daher eine Erörterung über das Wesen des Bundes nach seiner Vergangenheit und Zukunft und eine Berichtigung der herrschenden Grundsätze fordern. Wo nun der Prophetismus Anlass zu solchen Belehrungen findet, schreitet er über den Mosaismus in der Weise hinaus, dass er an die Stelle der Idee der Heiligkeit mehr und mehr diejenige der Gerechtigkeit setzt, daher die sittlichen Functionen den gottesdienstlichen überordnet und die Wirkung der letzteren von der Vollziehung der ersteren abhängig macht. Von diesem Gesichtspunkte aus, welcher im Wesentlichen den ganzen Prophetismus beherrscht, ergibt sich nun aus einer Untersuchung der genannten prophetischen Schriften für unseren Zweck Folgendes: Israel ist das Volk Gottes, Jahve sein Gott (Joel 2, 26 f., Hos, 5, 4 ff.); es ist seine Gattin, so dass die einzelnen Israeliten seine Kinder sind (Hos. 2, 4 ff.); er hat Israel zu seinem Sohne gemacht und es mit Banden der Liebe aus der Knechtschaft hervorgezogen (Hos. 11, 1 ff.); die Israeliten sind die Edelsteine an seiner Krone, dem Lande Jahves, während die Heiden nur Schleudersteine sind (Sach. 9, 16). Dieses Verhältniss zu Jahve fordert auf Seiten der Israeliten Gotteserkenntniss und Treue gegen ihn (Hos. 6, 6 f.), Nächstenliebe und

Gerechtigkeit (Hos. 4, 1 f.; 6, 7; 8, 1 ff.; 10, 12), ohne welche die Opfer ungültig sind, da dieselben die Thatsache der Bundesgemeinschaft mit Jahve voraussetzen (Hos. 6, 6; Am. 5, 21 ff.). Aber Israel ist abtrünnig geworden, indem es sich dem Götzendienste und der damit verbundenen Unsittlichkeit ergibt (Hos. 4, 2; 13 ff.), und übertritt die Gesetze des Bundes (Hos. 8,1 und 12) durch Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Mord, Ehebruch, Diebstahl (Hos. 4, 1 ff., Am. 1, 6 ff.; 5, 7). Dafür trifft sie das göttliche Gericht (Am. 5, 24); Jahve will sie nicht mehr als sein Volk betrachten (Hos. 1, 9), ihnen Landplagen schicken (Hos. 2, 10 ff., Joel 1, 2 ff.), sie sich selbst überlassen (Sach. 11, 4 ff.) und mit Feuer und Schwert heimsuchen (Am. 9, 4 ff.). Dieses Gericht können sie nur abwenden durch wahre innere Reue (Joel 2, 12 f.), deren dereinstiger Eintritt dem Propheten gewiss ist (Hos. 2, 16 ff.; 3, 5); denn Jahve kann ja als solcher (Hos. 12, 6 f.) sein Eigenthum nicht dem Spotte der Heiden preisgeben und es zu Schanden werden lassen (Joel 2, 17 und 27). Daher wird er künftig die Israeliten wieder begnadigen, sie wieder zu seinem Volke und zu seinen Söhnen annehmen und sie mehren (Hos. 2, 1 ff.). Israel wird unter seinen Königen aus dem Hause Davids ausziehen (Hos. 2, 2; 3, 5), die Heiden schlagen und zum Frieden zwingen, und die Gefangenen zurückführen (Sach. 9, 11 ff). Jahve aber wird Gericht halten über die Heiden, welche sich gegen ihn und sein Volk feindlich gezeigt haben (Joel 4, 1 ff.), seinen Geist ausgiessen über das ganze Volk (Joel 3, 1 f.) und die Israeliten von ihrer Schuld reinigen (Joel 4, 21). Dann wird für Israel eine Zeit des Friedens sein, wo Jahve inmitten seines Volkes auf Zion wohnt (Joel 2, 27; 4, 21).

Diese Vorstellungen zeigen, dass der Prophetismus, obgleich er seinen Ausgangspunkt in Moses hat (Deut. 18, 15 ff.), dennoch über denselben hinausgegangen ist. Zwar sind die oben angeführten Urtheile über den Opferdienst nicht so zu verstehen, als solle derselbe überhanpt abgeschafft werden, aber die Propheten stellen denselben doch

hinter die ethische Gerechtigkeit zurück, indem sie dem Wesen des Opfers gemäss, welches die thatsächliche Bundesgemeinschaft mit Jahve als Voraussetzung fordert, zuerst und vor allem Gerechtigkeit verlangen, und schreiten sogar bis zu der in diesem Umfange jedenfalls unhistorischen Behauptung fort, dass der Opferdienst gar nicht Mosaischen Ursprunges sei (Am. 5, 25 vgl. Jerem. 7, 22). Als die Quelle der sittlichen Erkenntniss und Thätigkeit aber wird nicht das statutarische Gesetz, sondern die praktische Vernunft betrachtet (Hos. 4, 6 ff.), und in Bezug auf Gott nicht auf seine Heiligkeit, sondern auf seine Gerechtigkeit zurückgegangen. Eine consequente Entwicklung dieses Ethicismus hätte dazu führen müssen, als die Grundlage des Bundesverhältnisses mit Jahve nicht mehr die physische Zugehörigkeit zu Israel, sondern lediglich die religiös-sittliche Qualität des Individuums anzusehen; aber dass es hierzu nicht gekommen ist, zeigen deutlich Stellen wie Sach. 9, 11. Auch die oben angeführten christologischen Stellen sind noch weit davon entfernt, den Messias als die persönliche Darstellung ethischer Principien aufzufassen, vielmehr erscheint derselbe lediglich als Israelitischer Volkskönig aus Davidischem Geschlechte, der, durch seine Siege über die Heiden gerechtfertigt (Sach. 9, 9), ein Zeitalter des Friedens und des Glückes für Israel herbeiführt. Endlich ist auch die verheissene Ausgiessung des Geistes über das Volk nicht im ethischen Sinne zu verstehen, sondern sie bezweckt nur die Gaben der Weissagung, des Traumes und des Gesichtes (Joel 3, 1).

Wir kommen zu dem *Ergänzer der Grundschrift des Pentateuchs*, dem sogenannten Jehovisten. Derselbe zeigt im Verhältniss zum Elohisten nicht bloss einen individuellen Unterschied, sondern auch den Unterschied der Zeit. Sein Gesichtskreis ist mehr volksthümlich als priesterlich (vgl. 19, 6) und er behandelt daher nicht bloss das gottesdienstliche, sondern auch das sittliche und bürgerliche Gesetz. Seine Auffassung der Erzväter, seine eingeflochtenen Warnungen vor dem Götzendienste und sein schar-

fes Urtheil über die Heiden so wie seine Reflexion über das Böse in der Menschheit weisen auf den Einfluss des Prophetismus hin. Daneben aber zeigt sich, wahrscheinlich in Folge der Einwirkung der von ihm benutzten Urkunden, noch als drittes Element eine stark levitische Anschauungsweise, indem ihn die Idee der göttlichen Heiligkeit, welche er material, als die Absonderung Jahves von allem Unreinen, auffasst, zu einer abstract dualistischen Vorstellung von dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen führt (Ex. 33, 3 ff.; 3, 6; Num. 4, 20; Gen. 15, 12; 22, 13), woneben dann allerdings wieder ein starker, die Reinheit der Gottesidee trübender, Anthropomorphismus (Ex. 3, 18 und 22) erscheint, der jedoch, da er mehr mythologischer als metaphysischer Natur ist, sich nicht dazu eignet, die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen zu verringern.

Für unsern Zweck wird es genügen, wenn wir die Aussagen des Jehovisten über die Urgeschichte der Menschheit ins Auge fassen. Durch dieselben will der Verfasser offenbar die Darstellung des Elohisten ergänzen. Diese erschien ihm ungenügend, indem sie unter anderem die durch das religiöse Bewustsein, die Erfahrung und das intellectuelle Bedürfniss sich aufdrängenden Fragen unbeantwortet liess, wie der Mensch erschaffen worden sei, wo das Böse in der Welt so wie gewisse Uebel, die kurze Lebensdauer, die saure Arbeit des Mannes und die Leiden des Weibes, herrührten. Bei Beantwortung dieser Fragen nun macht sich seine oben berührte dualistische Anschauungsweise in bezeichnender Weise geltend. Hätte der Elohist dem Menschen Unsterblichkeit beigelegt und den Ursprung der sittlichen Erkenntniss erklären wollen, so hätte er beide jedenfalls in Verbindung mit seiner Gottebenbildlichkeit gebracht und die Sünde aus der menschlichen Natur selbst abgeleitet. Der Jehovist dagegen lässt jene dem Menschen von aussen gegeben sein, diese durch Verführung entstehen, und ebenso unterscheidet sich auch seine Vorstellung von der Erschaffung des Menschen von

derjenigen des Elohisten dadurch, dass er denselben nicht aus der durch den Geist Gottes belebten Materie hervorgehen, sondern gleich den Thieren (Gen. 2, 19) durch eine besondere Thätigkeit Jahves gebildet sein lässt. Doch ist es blosser Schein, als sei seine Ansicht vom Wesen des Menschen eine höhere als die des Elohisten; denn die Unsterblichkeit ist ja nach ihm dem Menschen nicht angeboren, und der Umstand, dass bei ihm zuerst der Mensch, dann aber erst das Thier geschaffen wird (2, 7 ff.), rührt bloss daher, dass er das Dasein der dem Menschen zur Gesellschaft dienenden Hausthiere erklären will. Als das Ideal des Menschen erscheint dem Jehovisten der Zustand der kindlichen Unschuld ohne eigne sittliche Erkenntniss, da diese die Wahlfreiheit und damit die reale Möglichkeit der Uebertretung in sich schliesst, während die Unschuld, indem sie sich in kindlicher Weise an das Gebot Jahves hält (Gen. 3, 2 f.), ohne über die entgegengesetzte Weise des Verhaltens zu reflektiren, gar keine Wahlfreiheit kennt. Mit diesem Zustande aber ist die Unsterblichkeit in der Weise verbunden, dass dem Menschen gestattet ist, vom Baume des Lebens zu essen und dadurch den Tod fern zu halten [1]). Der Verfasser hat dieses sein Ideal des Menschen jedenfalls aus der Erfahrung von dem Zusammenhange zwischen sittlicher Erkenntniss und Sünde geschöpft,

---

1) Dass der Mensch nach dem Jehovisten sterblich geschaffen sei, wird von der neueren historischen Exegese ziemlich allgemein zugestanden. Die Existenz des Lebensbaumes hätte ja auch sonst keinen Sinn und 3, 19 und 22 lassen keine andere Auffassung zu. Die Drohung Jahves muss dann freilich als nicht ernst gemeint angesehen werden, aber bei dem Anthropomorphismus des Jehovisten hat dies nichts Auffallendes. Dagegen weicht unsere Auffassung von der gewöhnlichen darin ab, dass wir den Menschen vor seiner Vertreibung aus Eden wirklich vom Lebensbaume geniessen lassen und unter diesem einen Baum verstehen, dessen Früchte die Kraft haben, das Leben immer wieder zu verlängern und auf diese Weise Unsterblichkeit zu geben. Dafür spricht nicht allein der Name des Baumes, der ja nichts weiter aussagt, als dass er Leben gebe, sondern auch der auffallende Umstand, dass von einem Verbote des Lebensbaumes gar keine Rede ist. Hiergegen spricht auch 3, 22 nicht, da nichts hindert, dabei an einen wiederholten Genuss zu denken.

und da ihm aus dem Wesen Jahves folgt, dass die letztere dem Menschen nicht habe anerschaffen sein können, so setzt er sein Ideal bei den Protoplasten als Realität und macht es zum Ausgangspunkte der Geschichte der Menschheit. Wenn er daher neben dem Baume des Lebens noch den Baum der sittlichen Erkenntniss in Eden stehen lässt, mit dem Verbote, davon zu essen, so will er damit diese Erkenntniss bloss als etwas bezeichnen, was ursprünglich ausserhalb der menschlichen Sphäre lag, aber durch Usurpation in dieselbe gelangte. Wäre der Mensch auch nach dieser Usurpation noch im Genusse des Lebensbaumes geblieben, so wäre die Grenze zwischen ihm und Jahve verwischt worden und er hätte sich zu einem gottgleichen Dasein emporgeschwungen (3, 4 und 22). Damit dies nicht geschehe, wird ihm der Lebensbaum durch Vertreibung aus Eden entzogen. Seiner Idee des Menschen stellt nun der Verfasser das Böse als die Kehrseite gegenüber. Wie er aus dem Wesen Jahves schliesst, dass dem thatsächlichen Vorhandensein des Bösen (4, 7 ff.; 23 f.; 6, 3 ff.; 8, 21) ein Zustand der Unschuld vorangegangen sein müsse, so schliesst er aus diesem ursprünglichen Wesen des Menschen, dass das Böse von aussen durch Verführung in ihn eingedrungen sei. Da er aber andererseits die Sünde durch die sittliche Erkenntniss veranlasst sein lässt, so begnügt er sich nicht, den Ursprung des Bösen lediglich aus der Einwirkung eines schon vorhandenen Bösen herzuleiten, sondern fügt, obgleich diese Einwirkung ja schon Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse (3, 1 ff.) voraussetzt, noch den Genuss vom Baume der Erkenntniss als speciellen Zweck und Folge der Verführung hinzu. Zwar führt er diesen Genuss selbst nicht ausdrücklich als Ursache des Bösen an, aber der Umstand, dass er das Schamgefühl daraus ableitet (7, 3 ff.) und die Verletzung desselben als Sünde kennzeichnet (9, 22 ff.), so wie der andere, dass das Uebel, welches der Verfasser nach althebräischer Ansicht in unmittelbaren Zusammenhang mit der Sünde bringt (4, 14; 6, 3; 11, 7 f.,

vgl. Amos 3, 6), ihm eine von Jahve gesetzte Folge des Genusses vom Baume der Erkenntniss ist, zeigen, dass er denselben mit als Ursache angesehen habe.

Alles diess zusammengenommen, müssen wir gestehen, dass die Anthropologie des Jehovisten zwar, was ihren metaphysischen Gehalt anlangt, hinter derjenigen anderer alttestamentlicher Schriftsteller zurücksteht, dass sie aber durch ihre Reflexion auf das Böse im Menschen und dessen Ursprung so wie durch die Idee der Unsterblichkeit (3, 22) das Interesse rechtfertigt, welches von jeher an ihr genommen worden.

Die Reden des *Jesaias und Micha* enthalten eine noch schärfere Ausprägung des ethischen Geistes des Prophetismus als die zuerst betrachteten Propheten. Zwar kehrt bei Jesaias der Begriff der göttlichen und menschlichen Heiligkeit wieder. Jahve ist der heilige und sich heilig erweisende Gott (Jes. 5, 16; 8, 14), der Heilige Israels (Jes. 5, 19; 10, 17 und 20). Aber die enge Verbindung, in welche dieses Prädikat mit der Gerechtigkeit gesetzt ist (Jes. 5, 16) und die centrale Stellung, welche die letztere bei beiden Propheten einnimmt, indem die Attribute der Erbarmung und Gnade (Jes. 30, 18) einerseits und des strafenden Gerichts (Jes. 5, 16) andererseits daraus emaniren, beweisen deutlich, dass die Heiligkeit hier nicht im Sinne des Mosaismus aufgefasst werden darf, sondern sich, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorwiegend auf die ethische Reinheit Jahves, vermöge deren er bloss mit Israel als dem geheiligten (gereinigten) Volke in einem besonderen Verhältnisse steht, bezieht (Jes. 6, 3—5). Ebenso ist auch die religiöse Stellung Israels durchaus ethisch gefasst. Die Israeliten sind das Volk Gottes, seine Angehörigen, seine Kinder (Jes. 1, 2—4; 29, 23), ein von Jahve gepflanzter Weinberg (Jes. 5, 1 ff.), aber sie haben durch Widerspenstigkeit gegen seine Lehre (Jes. 30, 9), durch Verkehrung der sittlichen Begriffe (Jes. 5, 20 ff.), durch die Aufnahme heidnischen Wesens (Jes. 2, 6 ff.), durch Ungerechtigkeit (Micha 3, 1 ff.), Unredlichkeit (Micha 6, 11 ff.),

Leichtsinn, Untreue und Gewaltthat (Jes. 1, 21 ff.; 22, 11 ff.; Micha 7, 1 ff.) diesen Beruf verletzt, haben sich von Jahve entfernt (Jes. 1, 4; 17, 10) und sind unrein geworden (Jes. 1, 16; 6, 5). Daher hat er kein Wohlgefallen an ihrem Cultus (Jes. 1, 11—16), sondern derselbe ist ein leerer Ceremoniendienst ohne religiöse Gesinnung (Jes. 29, 13; Micha 6, 6 ff.).

Diesem Zustande wird nun die ethische Idee des Menschen oder des Israeliten entgegengesetzt. Als die Quelle des religiös-sittlichen Lebens betrachtet Jesaias den Geist Jahves (32, 15 f.; 11, 2 ff.), dessen objectiver Ausdruck seine Lehre ist (30, 9 vgl. 59, 21; 42, 1), welche von der Einsicht oder Vernunft als ihrem Organe aufgenommen wird (29, 24). Der göttliche Geist wirkt dadurch in dem Menschen Einsicht, Belehrung, Furcht Jahves, Heiligung (Nichtentweihung) seines Namens (des Heiligen Israels), Weisheit, Gerechtigkeit (33, 6; 1; 32, 15; 8, 13 f.; 29, 23 vgl. 11, 2). Aber der entsprechende Zustand Israels ist zunächst nur ein Ideal, dessen Verwirklichung in der Zukunft von Jahve als dem Heiligen Israels zu erwarten steht. Sie vollzieht sich durch Gerichte, welche er über das Volk verhängt und deren Vollstrecker die Heiden sind (Jes. 10, 5; 22, 1 ff.). Durch diese Gerichte soll Israel von den Abtrünnigen und Sündern gereinigt werden (Jes. 1, 24 ff.; 29, 20 ff.) und der Rest sich zu Jahve bekehren (Jes. 10, 20 ff.; 17, 7). Die Schilderung, welche beide Propheten von dem darauf folgenden idealen Zeitalter geben, unterscheidet sich von derjenigen ihrer Vorgänger dadurch, dass sie einen Fortschritt des prophetischen Ethicismus zeigt. Die Heiden sollen nicht bloss besiegt, sondern durch das Gericht, welches Jahve über sie verhängt (Jes. 10, 7 ff.; 19, 2 ff.; 30, 27 f.) auch zu ihm bekehrt werden (Jes. 2, 2 ff.; 19, 18 ff.; Micha 4, 1 ff.; 7, 16 f.). Und ebenso soll Israel nicht bloss als Sieger aus dem Kampfe hervorgehen, sondern es wird auch, durch die über es verhängten Gerichte für die Wahrheit empfänglich geworden (Jes. 30, 20 f.; 29, 18), die Idee des

Gottesvolkes in sich verwirklichen, zu einem Zustande sittlicher Reinheit gelangen (Jes. 32, 1 ff.; 33, 15 ff.), und wie das ganze Volk, so wird auch der Einzelne Gott geweiht sein (Jes. 4, 3). Der Messias aber erscheint nunmehr ausser als das siegreiche Haupt des Volkes auch als der persönliche Repräsentant des idealen Zustandes des Volkes, so dass ihm dieselben Prädikate beigelegt werden wie diesem (Jes. 11, 1 ff.).

Das *Deuteronomium* repräsentirt eine Phase der hebräischen Gesetzgebung, bei welcher der Einfluss des Prophetismus sehr deutlich hervortritt. Nicht nur ist die Darstellung mit Paränesen nach Art derjenigen der Propheten begleitet (besonders Cap. 1—4; 27—30), sondern auch der Kern des Buches enthält keine blosse Wiederholung, sondern eine Bearbeitung und Ergänzung der bisherigen Gesetzgebung vom Standpunkte des prophetischen Ethicismus. Das richtige Verhalten zu Gott besteht dem Verfasser des Deuteronomiums in der Furcht Jahves (4, 10; 6, 2; 5, 26), welche ihrerseits wieder aus der Erkenntniss seiner Offenbarung (6, 1 f.; 4, 3 f.; 10, 32 ff.; 11, 1 ff.) entspringt. Neben der Furcht wird die Liebe Jahves als des Einen Gottes Israels erwähnt, welche eine Liebe sein soll mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft (6, 5; 10, 12; 30, 16). Zu dieser Anhänglichkeit (13, 4; 4, 4), welche als eine thätige gedacht ist (11, 13; 19, 9), soll die Erkenntniss der Liebe führen, welche Israel von Jahve selbst erfahren hat (10, 14 f. vgl. 7, 6 f.). Ausserdem bezeichnet der Deuteronomist das geforderte Verhalten gegen Jahve noch als einen Wandel in seinen Wegen, als Beachtung seiner Gebote und als ein ihm Dienen (10, 12). Wenn wir hierzu noch den Nachdruck beachten, welchen der Verfasser auch sonst auf die innerliche Frömmigkeit legt, indem er auffordert, die Gebote Jahves im Herzen zu tragen (6, 6), ihm mit Freude und Lust des Herzens zu dienen (28, 47), sich seiner Feste zu freuen (12, 7; 14, 26; 27, 7) und Wohlthaten willig zu erweisen (15, 10 und 18), sowie die Ermahnung zur Beschneidung

des Herzens (10, 16; 30, 6) und die wiederholte Erinnerung, dass es lediglich die Treue und Liebe (7, 7 ff.) Jahves sei, welcher Israel seine Erhebung verdanke, nicht aber seine eigne Kraft und Gerechtigkeit (8, 17 f.; 9, 4 ff.), daher es seiner nicht vergessen dürfe (8, 11 ff.), so leidet es keinen Zweifel, dass der Deuteronomist das Wesen der Religiosität in die innere Hingabe des Gemüthes und Willens an Jahve setzt, und dass ihm daher das Gesetz nur der objective Ausdruck für die zum immanenten Besitz gewordene göttliche Offenbarung ist. Mit dieser Anschauung hängt es dann zusammen, dass er Jahve durchweg nur als „unseren Gott“ bezeichnet, dagegen den Begriff der Heiligkeit bloss auf das Volk anwendet und zwar in dem Sinne, dass er damit die Angehörigkeit an Jahve bezeichnet (7, 6; 14, 1 f.). Doch ist der Verfasser nicht dahin gelangt, diese Anschauungsweise zum durchschlagenden Princip seiner ganzen Darstellung zu erheben, vielmehr läuft neben derselben die der älteren Gesetzgebung unvermittelt einher. Obgleich er immer wieder zur Furcht und Liebe Jahves ermahnt, so hat er doch weder die eine noch die andere zum psychologischen Princip seiner Ethik erhoben, sondern beide sind unter sich und mit den übrigen Qualitäten des religiösen Geistes coordinirt. Ebenso macht er, trotzdem er das sittliche Leben mehr berücksichtigt als der Elohist, doch nicht den Unterschied zwischen ethischen und ceremoniellen Gesetzen, welchen wir oben bei den Propheten fanden, sondern er sieht beide aus demselben Gesichtspunkte an (27, 26; 30, 10). Ferner wird die Reinheit seiner Ethik getrübt durch einen starken Eudämonismus, vermöge dessen er ohne Unterlass auf den äusseren Segen der Gesetzbeobachtung und den Fluch der Uebertretung hinweist (28, 15 ff.; 29, 19 ff.). Ausserdem ist sein Eifer für die Theokratie fast noch rigoristischer als der des Jehovisten (17, 12; 23, 7).

Das *Buch Hiob* ist für unseren Zweck nicht allein dadurch von Interesse, dass es überhaupt auf der Höhe der hebräischen Ethik steht, sondern auch dadurch, dass

es ein Problem zu lösen unternimmt, welches, obgleich zunächst theologischer Natur, doch auch eine anthropologische Seite hat, nämlich die Frage nach dem Zusammenhange von Sünde und Uebel. Diesen Zusammenhang fasst die volksthümliche hebräische Ansicht als ausnahmslose Regel auf, indem sie annimmt, dass es kein Uebel gebe, welches nicht durch Sünde verursacht sei, und keine Sünde, welcher nicht ein Uebel folge, sei es auch, dass dasselbe erst die Nachkommen treffe (Ex. 20, 5; Spr. 10, 27; 11, 19 und 30 f.; 13, 22; Ps. 37; 49; 73; Am. 3, 6; Jes. 53, 4; Dan. 9, 16; Joh. 9, 2). Diese Ansicht musste in Conflikt mit der individuellen Erfahrung kommen, sofern mitunter auch Fromme sich vom Uebel getroffen sahen, ohne sich einer Schuld bewusst zu sein, und andererseits sich Gottlose des Glückes erfreuten. Hieraus entstand dann in dem Frommen entweder jener dialectische Kampf zwischen dem subjectiven Gewissen und dem religiösen Bewustsein, welchen uns besonders die Psalmen so lebendig vergegenwärtigen (Ps. 22; 35; 38; 41; 69; 88 vgl. Jerem. 10, 24; Klagel. 3, 1 ff.), und welcher dann mit der Zuversicht auf die erlösende Gerechtigkeit Jahves oder der thatsächlichen Wendung des Geschickes oder auch mit dem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit endete (vgl. die citirten Psalmen), oder es ward die Einseitigkeit und Härte jener Theorie empfunden und eine Modification derselben versucht. Dies letztere konnte aber in doppelter Weise geschehen, indem entweder das Glück der Bösen als zu ihrem Verderben dienend (Spr. 16, 4) und das Unglück der Frommen als ein Durchgang zu neuem Glücke (Ps. 37, 4 ff.) aufgefasst wurde, oder die Erkenntniss durchdrang, dass dieses Unglück nur eine väterliche Züchtigung (Spr. 3, 11 f.) oder eine Prüfung (Hiob) sei. Diese verschiedenen Ansichten werden uns im Buche Hiob in einer grossartigen dialectischen Entwicklung vorgeführt, aus welcher dann die zuletzt genannte siegreich hervorgeht.

Hiob ist die Verkörperung des Ideales der hebräischen Ethik in ihrer reinsten und freiesten Gestalt. Er

ist gottesfürchtig (1, 8), ergeben in den göttlichen Willen (1, 21), frei von aller Hinneigung zum Götzendienste (31, 24 ff.), rein an Gesinnung (16, 17), ein Knecht Jahves (1, 8), keusch (31, 1), redlich und aufrichtig (1, 8; 31, 33), beständig Jahve folgend (23, 11 f.), ein Wohlthäter aller Bedürftigen und ein Bekämpfer der Ungerechtigkeit (29, 12 ff.), doch auch dem eignen Feinde noch wohlgesinnt (31, 29 f.). Diese Gerechtigkeit, Schuldlosigkeit und Tadellosigkeit Hiobs (22, 3; 4, 6; 1, 8) hat ihre Quelle in seinem Verhältnisse zu Gott, dessen Wesen in der zuerst genannten Eigenschaft, aus der die praktische Weisheit des Verhaltens kommt, ausgedrückt ist (28, 28). Wenn nun Hiob sich gleichwohl von der allgemeinen, in der Natur des Menschen begründeten, Sündhaftigkeit nicht ausnimmt (13, 26; 14, 4 vgl. Ps. 51, 7), so ist dies kein Widerspruch, sofern das eigentliche Wesen der Sünde in der bewussten Uebertretung des göttlichen Willens beruht, von dieser aber Hiob sich frei weiss. Mit der ihm selber bewussten Gerechtigkeit Hiobs (27, 5 ff.) tritt nun die von seinen Freunden vertretene Ansicht von dem unbedingten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel in Zwiespalt. Die Freunde suchen diesen Zwiespalt zu heben, indem sie bald auf eine Wendung des Schicksales Hiobs hinweisen, bald ihn als einen verborgenen Sünder hinstellen, bald sich auf die allgemeine Sündhaftigkeit berufen. Dadurch wird Hiob aus der Resignation zur Reflexion über seine Lage und zu einem dialectischen Kampf mit sich und seinen Gegnern getrieben, in welchem er unter steter Berufung auf seine Unschuld zu den entgegesetzten Behauptungen gedrängt wird, um endlich bei einem ungelösten Gegensatze zwischen der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit stehen zu bleiben (9, 2 ff.; 27, 2; 30, 21 ff.). Erst das Dazwischentreten Jahves löst den Conflict, indem er die Unschuld Hiobs anerkennt (42, 7 ff.), aber im Hinblicke auf die Ohnmacht und Kurzsichtigkeit des Menschen statt des Zweifels und der Anklage unbedingte Unterwerfung unter seine Allmacht und Gerechtigkeit, welche

durch die Weisheit zu einer vollkommenen Harmonie verbunden sind, fordert. Hiob bekennt reuig seine Vermessenheit (40, 3 ff.; 42, 1 ff.) und empfängt dann von Jahve einen noch grösseren Glücksstand als zuvor, während den Freunden wegen ihrer Unwahrhaftigkeit eine Sühne auferlegt wird (42, 8). Die Frage nach dem Verhältnisse von Sünde und Uebel ist also im Buche Hiob dahin beantwortet, dass nicht jedem Uebel eine Sünde entspreche, sondern dass Jahve mitunter auch über den Unschuldigen Uebel verhänge, um ihn auf die Probe zu stellen und ihm nach überstandener Prüfung um so grösseren Segen angedeihen zu lassen. Diese Lösung, so unzureichend sie auch, von christlichen Standpunkte betrachtet, erscheint, ist doch auf dem Gebiete des alten Bundes als eine Reinigung und Bereicherung der Idee des Menschen anzusehen, sofern dieselbe nun nicht mehr an den äusseren Lebenszustand gebunden ist, sondern der letztere ein Mittel für ihre Verwirklichung wird. Die ethische Idee gelangt dadurch zu einer Selbständigkeit, welche sie befähigt, die Fesseln des Eudämonismus ganz abzustreifen.

Die Idee der Weisheit, welche wir zuerst bei Salomo als religiöses Princip fanden, ist bereits im Buche Hiob, besonders aber in den *späteren Erweiterungen der Sprüche* zu einem metaphysischen Principe geworden. Diese Erweiterung des Begriffes ist in der Weise vollzogen worden, dass die menschliche Weisheit, welche wir als das aus der Furcht Gottes entspringende und der vernünftigen Erkenntniss entsprechende zweckmässige Verhalten definirten, ihrem objectiven, aus der inneren und äusseren Erfahrung der sittlichen Weltordnung (Hiob 28, 28 vgl. Spr. 1, 20—33; 3, 6), welche mit der in der Welt wirkenden göttlichen Vernunft identisch ist, stammenden, Gehalte nach betrachtet und daher als immanentes und transcendentes (Hiob 28, 12 ff.) göttliches Princip angesehen wird. Die Weisheit ist demnach das vernünftige Erkennen Gottes selbst (30, 3), das schöpferische und bildende Princip alles Daseins (Sprüche 3, 19 f.; 8, 22 ff.) und die Quelle des

Rechts, der Gerehtigkeit und des Wohlstandes (8. 11 ff.). Als solche wird sie personificirt (1, 20 ff.) und als liebliche Genossin Gottes und der Menschen dargestellt (8, 30 f.). Sie ist die Lehrerin der Menschen (8, 32 ff.), indem sie ihren Geist mittheilt und ihr Wort kundthut (1, 23; 2, 1); sie bringt Gotteserkenntniss (2, 5 ff.), Verständniss für die Gottesfurcht, das Recht, die Gerechtigkeit, die Gradheit des Sinnes und den rechten Wandel (2, 5 und 9); sie errettet von bösen Wegen und vom Tode (2, 12 ff.; 18 ff.). Sie ist daher das höchste Gut des Menschen (3, 13 ff.; 4, 7) und verleiht ihm allein dauerndes Glück, langes Leben, Reichthum, Ehre, Frieden (3, 16 f.). Diese Wirkung der Weisheit wird sehr angelegentlich hervorgehoben (1, 33; 2, 18 ff.; 24, 3 f.). Zwar hat dies nicht den Sinn, als sei die Gottesfurcht, Weisheit und Gerechtigkeit ein blosses Mittel zur Erlangung äusseren Wohlbefindens (3, 5; 9; 14 f.), vielmehr ist das letztere nur die der göttlichen Weltordnung entsprechende Folge jener. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass die Art, wie diese Folge als eine Aufforderung zum Streben nach Weisheit betont wird (3, 2 und 9 f.), einer eudämonistischen Weltanschauung, der das Gute nicht mehr als Selbstzweck erscheint, Vorschub leistet.

Der der Abfassungszeit nach *mittlere Theil der Psalmen* bietet zwar wenig Neues, aber er ist insofern von Interesse, als er die in den älteren Liedern niedergelegten Vorstellungen weiter entwickelt und den Fortschritt der ethischen Idee, welchen wir in den auf diese folgenden Schriftwerken fanden, in sich aufgenommen hat.

Als der geschichtliche Ausgangspunkt der Religion erscheint in denselben das besondere Verhältniss zu Jahve, dem Könige seines Volkes (47, 7), der Israel zu seinem Lieblinge erhoben (47, 5) und daher Gnade und Barmherzigkeit an ihm übt (31, 20; 44, 27; 74, 2 und 20; 77, 9); aber dieses Verhältniss wird dann verinnerlicht und erscheint als persönliches Vertrauen und persönliche Liebe zu Jahve (31, 24 f.; 40, 5; 46, 2 f.), daher er auch als

„mein Gott“ und „mein König“ angeredet wird (31, 15; 43, 2; 44, 5; 84, 4). Die Frömmigkeit (79, 2; 89, 20) hat demgemäss ihre Wurzel in der von dem Geiste Jahves (143, 10) ergriffenen Subjectivität und manifestirt sich in derselben als Sehnsucht nach der Gegenwart Jahves (42, 2 f.; 77, 3), als ein Jauchzen des Herzens zu ihm (84, 3) und als herzerfreuende Liebe zu seinem Willen oder Gesetze (48, 8 f.; 1, 2; 19, 8 ff.; 78, 5). Ihrer objectiven, an der göttlichen Rechtsordnung gemessenen, Qualität nach erscheint sie als Gerechtigkeit, welche daher Gottes Werk ist (69, 28 f.) und offenbart sich als Wandel im Lichte Jahves (89, 16), als Uebung seines Willens (143, 10), als Meiden des Frevels und der Sünde (1, 1), als Knechtesdienst Jahves (90; 79, 10; 143, 12) und zwar im Gegensatze zu dem blossen Opferdienste (40, 7; 69, 32). Daher wird auch die wahre Zugehörigkeit zum Volke Gottes, das Geborensein in ihm (87, 5), subjectiv begründet durch das Festhalten an seinem ethischen Bundesgesetze (78, 10 und 37), und so, wie bei den Propheten, die Erwartung ermöglicht, dass auch die Heiden sich dereinst zu Jahve wenden und unter dem Gesalbten aus dem Hause Davids (89, 5 und 20 ff.) dem Bundesvolke einverleibt werden (87, 4 und 6), damit Jahve König über die ganze Erde sei (47).

Die Weissagungen der Propheten *Nahum*, *Habakuk und Zephanja* sowie der Verfasser von *Sacharja 12—14 und Jesaias 24—27* bieten im Vergleiche zu den bereits betrachteten Propheten nur in einzelnen Partien Neues und Eigenthümliches. Die durch Gerichte (Zeph. 11, 8—18; Hab. 1, 12; Jes. 24, 1 ff.) herbeizuführende sittliche Erneuerung des Volkes, bestehend in Reinigung von der Sünde (Sach. 13, 1), Nachfolge Jahves (Zeph. 1, 6), Suchen und Sehnen nach ihm (Zeph. 1, 6; Jes. 26, 8 f.), wird Israel zu einem Volke der Gerechten machen (Nah. 2, 3; Jes. 26, 2 und 10). Alsdann wird über Israel ein Geist der Erbarmung und des Gebetes kommen und sie werden eine allgemeine Trauer um einen von ihnen ge-

töteten Propheten anstellen, Sach. 12, 10 ff., eine Stelle, die auch noch dadurch bemerkenswerth ist, dass sie die Idee der Stellvertretung Jahves durch seinen Gesandten mit einer Kühnheit ausspricht, welche selbst neutestamentliche Aussagen übertrifft. Jahve aber wird sie siegreich machen im Kampfe mit dem gesammten Heidenthum (Sach. 12, 2 ff.), das Haus Davids wird an Stärke (vgl. auch 1 Sam. 29, 9; Ex. 23, 30) Jahve und seinem Engel gleichen (Sach. 12, 8), die Heiden aber wird Gottes Gericht treffen (Sach. 14, 12 ff.; Nah. 2; Jes. 25, 10 ff.). Mit gewaltigen Naturereignissen wird er selbst auf Erden erscheinen (Hab. 3, 3 ff.), um die heidnische Weltmacht zu vernichten und Israel, seinen Gesalbten, zu erretten (Hab. 3, 13), der Rest der Heiden aber wird sich unterwerfen (Sach. 14, 16 ff.). In der Schilderung, welche dann von der Messianischen Zeit gegeben wird, ist zwar der Gesichtspunkt der äusseren Beglückung überwiegend (Jes. 26, 6 f.; Sach. 14), aber dieselbe ist bei den Israeliten, wie wir gesehen haben, abhängig von ihrer sittlichen Erneuerung (vgl. auch Hab. 2, 4), bei den Heiden von der Anbetung Jahves (Sach. 14, 16; Jes. 27, 13), welche doch jedenfalls nicht ohne sittliche Wurzel und Wirkung gedacht ist. Allerdings aber deutet der Umstand, dass die zukünftige Heiligkeit des jüdischen Staates auf das rituelle Gebiet verlegt wird (Sach. 14, 20 f.), wenigstens für diesen letzteren Propheten auf eine Schwächung des ethischen Elementes. Auch die Vernichtung des Todes, welche Jes. 25, 8; 26, 19—21 für die Messianische Zeit geweissagt wird, hat nur die Bedeutung einer Befreiung vom Uebel (Jes. 25, 8); doch ist diese Stelle dadurch bemerkenswerth, dass in ihr der Gedanke der Unsterblichkeit (25, 8) und Auferstehung (26, 19 und 21) zuerst mit Deutlichkeit auftritt, denn die Stelle Hosea 6, 2 ist, wenn sie auch die Vorstellung eines Auflebens vom Tode enthält, doch nur bildlich von der Wiederherstellung des Volkes zu verstehen. Es ist dabei aber zu bemerken, dass die Unsterblichkeit als eine diesseitige gedacht ist (25, 8) und daher nur als eine Steige-

rung der in andern prophetischen Stellen (Sach. 8, 4; Jes. 65, 20 und 22) vorhandenen Vorstellung einer längeren Lebensdauer in der Messianischen Zeit erscheint. Die Auferstehung dagegen, welche übrigens mehr als Wunsch denn als Gewissheit auftritt, ist gedacht als Wiederbelebung der durch die Chaldäer gefallenen Judäer aus den Gräbern und der Unterwelt durch die belebende Kraft Jahves (26, 19), daher sie keinenfalls eine allgemeine ist. Motivirt aber sind beide durch die Heiligkeit oder Gerechtigkeit Jahves d. h. durch sein besonderes Verhältniss zu Israel (25, 9; 26, 19a vgl. Hab. 1, 12; 2, 4) als demjenigen Volke, an dem er zunächst seinen Willen realisirt, und zwar speciell durch seine Erbarmung (26, 20 vgl. Hab. 3, 2). Es erhellt hieraus, dass wir hier noch keineswegs die christliche Vorstellung von der Unsterblichkeit und Auferstehung vor uns haben, denn weder sind dieselben individuell gedacht, noch treten sie unter den ethischen Gesichtspunkt der individuellen Vollendung. Für die Idee des Menschen sind daher beide nur insofern von Werth, als sie den Keim zu einer wesentlichen Bereicherung derselben enthalten.

Wir wenden uns zu den Schriften des *Jeremias*. Der Ausgangspunkt seiner Gedanken ist das religiöse und sittliche Verderben des Volkes und das Gericht, welches vermöge der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit über dasselbe hereinzubrechen angefangen hat. Israel hat sich zum Götzendienste und seinen Gräueln gewandt (1, 16; 7, 30 f.), sie haben Jahve vergessen (2, 32) und ihn geläugnet (5, 12), sind unvernünftig, einsichtslos und thöricht geworden (4, 22; 5, 4 und 10), vollbringen nicht Recht und Redlichkeit (5, 1), sind hochmüthig (13, 9), üben Schurkerei und Betrug (5, 26 ff.), Ehebruch (5, 7 ff.), Diebstahl, Mord, Tücke und Meineid (7, 9; 9, 3). Selbst ihre Priester und Propheten sind abgefallen (2, 7; Kl. 2, 14; 4, 13). Von den letzteren, welche lediglich Eingebungen der Lüge und Gaukelei statt Offenbarungen Jahves verkünden (14, 14), lassen sie sich Heil statt Strafe für ihren heillo-

sen Sinn weissagen (23, 16 ff.) und werden daher mit ihnen dem Verderben anheimfallen (23, 32—40). Auf diese Weise sind sie Ehebrecher an Jahve geworden (2, 20—33; 3, 6 ff.), haben den mit ihren Vätern geschlossenen Bund gebrochen (31, 32), sind ein unreines (2, 22 f.), meuterisches Volk ohne Gottesfurcht geworden (5, 23 f.) und haben die Wohlthaten Jahves, des Heiligen Israels (51, 5), dem sie ehedem heilig waren und den sie liebten, mit Undank vergolten (2, 1—7). Auch die Züchtigungen, welche ihnen Jahve hat zu Theil werden lassen, haben nichts geholfen (2, 30; 5, 3) und statt ihren Wandel und ihre Handlungen zu bessern, verlassen sie sich auf ihren Cultus (6, 19 f.; 7, 4—10), während doch Jahve ihren Vätern nicht Brand- und Schlachtopfer, sondern thätigen Gehorsam geboten hat (7, 22 f.), und appeliren an die Vater- und Freundschaft Jahves (3, 4 f.). Dafür sind sie der Vergeltung und dem Zorne Jahves verfallen (7, 20; 16, 5; 32, 18 ff.), ihre eigne Bosheit wird sie strafen (2, 19), Verwüstung und Zerstörung (4, 5—9; 27 f.; 7, 12—14), Hunger, Mord und Gefangenschaft (13, 14—16; 14, 16—18; 15, 2) wird das Land und seine Bewohner treffen. Nur die ewige Liebe Jahves zu seinem Volke, seine Gnade, Erbarmung und Treue bewahrt Israel vor vollständigem Untergange (31, 3; Kl. 3, 22 ff.). Dabei ist der Umstand bemerkenswerth, dass die Subjectivität des Propheten in grösserem Masse hervortritt, als wir dies bei den früheren Propheten gefunden haben. Wie Jeremias in den Klagliedern vollständig auf das Gebiet der Lyrik übergeht, so sind auch seine Weissagungen reich an Stellen von vorwiegend subjectivem und lyrischem Character. Dahin ist schon die Art zu rechnen, wie er das Bild des wahren Propheten in seiner Person den falschen Propheten gegenüberstellt. Während die falschen Propheten nur die Gedanken ihres eignen Herzens weissagen, ist er schon vor seiner Geburt von Jahve zum Prophetenamte bestimmt worden (1, 5), er ist der Mund und Sachwalter Jahves. Obschon er um deswillen von seinen Widersachern vieles

zu leiden hat (20, 8), so vermag er es doch nicht, zu schweigen, Jahve aber errettet ihn von drohendem Verderben (1, 8 und 18 f.; 20, 11). Noch mehr aber gehören dahin eine Reihe von Stellen, wo er den Leser in die wechselnden Stimmungen seines Innern hineinblicken lässt. Der beständige Hader und Streit mit seinen Feinden, der Jammer und das Elend um ihn lassen ihn wie Hiob seine Geburt verfluchen (15, 10; 20, 14 ff.), er muss Unheil gegen seinen Wunsch verkünden (17, 16 f.), er vermag sich scheinbar Widersprechendes in den Aussagen Jahves nicht zurecht zu legen und wird irre an dessen Beständigkeit (15, 18; 32, 25 vgl. 15), er fragt, warum es dem Frevler wohlergehe (12, 1 f.) und ob Jahve sie aufgegeben und seinen Bund brechen wolle (14, 19—21), er ruft zu ihm um Hülfe gegen seine Widersacher (17, 14 f.; 18, 18 f.) und um Vernichtung der Undankbaren (18, 20—23), da seine Sache doch die Sache Jahves selbst sei (20, 12; 15, 15); aber Jahve giebt ihm die Gewissheit seiner Hülfe (15, 19 ff.) und des Verderbens seiner Feinde (20, 11), und er fordert deshalb auf, ihn zu preisen (20, 13).

Dem drohenden Untergange nun kann Israel nur entrinnen durch gänzliche Umwandlung seines Wesens und Wandels, durch Umkehr (3, 21—25; 7, 3), Busse (6, 26), Beschneidung der Vorhaut des Herzens (4, 4), Reinigung seines Innern (4, 14), Vernunft und Erkenntniss Jahves, welche besser sind als Stärke, Klugheit und Reichthum (9, 23), durch Liebe, Recht und Gerechtigkeit (9, 23), Suchen Jahves und Geduld (Kl. 3, 25 f.), Prüfung und Bekenntniss der Sünde (Kl. 3, 40 ff.), Vertrauen auf Jahve (17, 5 ff.) statt auf ohnmächtige Menschenkraft (10, 23; 17, 5), auf den Gott, der Israel aus Aegypten geführt (32, 20 ff.), der nicht gerne betrübt (Kl. 3, 33), der dem Hülfesuchenden nahe ist (Kl. 3, 57). Nur an Einer Stelle erscheint neben diesen sittlichen Forderungen auch die Heilighaltung des Sabbaths (17, 21 ff.). Dem umkehrenden Israel aber wird Jahve gnädig sein (3, 12) und wird

sich sein Unheil gereuen lassen (42, 10; 26, 13—19 vgl. 18, 10); denn Israel ist ja der Stuhl der Ehre Jahves (19, 21), sein Besitzthum, sein Haus und seine Geliebte (12, 7), seine Heerde (13, 17), sein Knecht (30, 10; 46, 27 f.), seine Tochter (31, 22). Auf Grund dieses Verhältnisses wird Israel das Gericht Jahves nur zum Heile dienen, indem sie dadurch zur Umkehr gelangen (50, 4 f.) und ihrer Schuld ledig werden (50, 20). Fortan aber sollen die Kinder nicht mehr für die Sünden der Väter, sondern jeder für seine eigne Schuld büssen (31, 29 f.). Diese Gedanken laufen alsdann in eine Schilderung der Messianischen Zeit aus. Dieselbe ist beherrscht von der Idee eines neuen Bundes zwischen Jahve und seinem Volke. Nachdem der alte, unter Moses geschlossene, Vertrag von Israel gebrochen worden ist (11, 10), wird Jahve einen neuen ewigen Bund (32, 40) mit ihnen schliessen. Derselbe besteht auf Seiten Jahves darin, dass er Israel seine Schuld verzeiht (33, 8), sie zu seinem Volke macht, aus der Gefangenschaft und Versprengung erlöst (32, 37 ff.), ihnen zu Frieden und Bestand, zu Trost und Freude verhilft, sie in jeder Weise beglückt und zu seinem Stolz und Triumph bei allen Völkern werden lässt (31, 12 f.; 32, 40 ff.; 33, 6 ff.); auf Seiten Israels aber darin, dass sie künftig seine Furcht und sein Gesetz im Herzen tragen, ihn sammt und sonders erkennen und nur Ein Herz und Einen Wandel haben (31, 33; 32, 38—40), doch ist das erste Moment sicher nicht antithetisch gegen das statutarische Gesetz zu verstehen. Dieses Verhalten Israels ist die Bedingung seiner Beglückung (6, 16; 32, 39), wird jedoch von Jahve als künftig eintretend angesehen, sofern er es selber ist, der dasselbe herbeiführt (31, 33; 32, 40). Im einzelnen wird dieser ideale Zustand noch folgendermassen beschrieben: Jerusalem wird alsdann der Stuhl Jahves werden, so dass man die Bundeslade vergisst (3, 16 f.), es wird Jahve ganz und gar heilig sein (31, 40) und eine ewige Priesterschaft darin ihm dienen (33, 18 ff.). Ueber die Israeliten herrschen wird ein Fürst aus ihrer

Mitte, aus Davids Geschlecht und voller Einsicht, Recht und Gerechtigkeit (23, 5; 33, 15). Ihn wird Jahve sich nahe treten lassen, er wird den Namen „Jahve ist mein Heil“ führen (31, 21; 23, 6), und sein Geschlecht wird ewig in Israel herrschen, so dass also Jeremias sich weder den Messias noch das neue Israel als individuell unsterblich denkt. Um Jerusalem aber werden sich nicht allein die zerstreuten Israeliten sammeln (3, 18; 23, 3—8), sondern auch für die Heiden wird dasselbe, nachdem sie in Folge der über sie ergangenen Gerichte (12, 14 ff.; 16, 21; 25, 30 ff.) und Züchtigungen für die Misshandlung Israels (50, 29 ff.; 51, 35) zur Erkenntniss der Nichtigkeit und Thorheit des Götzendienstes gekommen (16, 19 vgl. 10, 1—14) und sich zu Jahve bekehrt haben (16, 19 f.), den Mittelpunkt ihrer Gottesverehrung bilden (3, 17; 16, 19), so dass Israel in Zukunft den Vorrang unter allen Völkern einnimmt.

Mit Jeremias verwandt ist theils durch directe Entlehnung, theils durch Uebereinstimmung der Zeit der Prophet *Ezechiel*; doch steht er hinter jenem an schöpferischer Kraft zurück, die Schilderung wird bei ihm zur allegorischen Vision, und an die Stelle der prophetischen Begeisterung tritt die religiöse Reflexion. Wie Jeremias so geht auch Ezechiel aus von dem herrschenden Verderben des Volkes und seine dahin gehörigen Schilderungen sind nicht minder eingehend als bei jenem. Israel, welches Jahve aus der aegyptischen Knechtschaft befreit, dem er den Preis aller Länder verliehen und welches er geheiligt hat, ist gleichwohl immer wieder von seinen Satzungen und Ordnungen abgefallen, so dass Jahve nur um dieses seines Namens willen sich ihrer wiederholt angenommen hat (20, 1—26). Sie haben durch Götzendienst den Tempel entheiligt (5, 11; 8, 10 ff.; 23, 39), durch diese Buhlerei die Ehe und den Vertrag mit Jahve gebrochen (16, 15—36; 59), den Sabbath, das Zeichen dieses Verhältnisses, entweiht (20, 20 und 24) und Blutschuld, Bedrückung, Betrug und Gewaltthat verübt (7, 23; 22, 7

—12). So haben sie sich verunreinigt (14, 11) und insbesondere ist Jerusalem schlimmer geworden als die Heiden, als Sodom und Samaria (5, 6; 16, 48 ff.). Auf die Ermahnungen Jahves werden sie auch künftig nicht hören, denn sie sind harten Gesichtes und starren Sinnes, blind und taub (2, 4 ff.; 12, 2). Statt dessen halten sie sich an die falschen Propheten, welche, ihrem eignen Geiste folgend, Heil statt Verderben weissagen und dadurch die Gerechten betrüben, die Frevler aber bestärken (13, 1—23). Dafür wird Jahves Gericht sie treffen (5, 8; 11, 9); er wird seinen Zorn und Grimm an ihnen stillen und erschöpfen (5, 13; 24, 8), Hunger, Seuchen, Schwerdt und Verbannung über sie bringen (5, 12), die heidnischen Cultusstätten verwüsten (6, 4 f.), und die Götzendiener umbringen lassen (9, 1 ff.); das Ende und Schicksal ist im Anzuge (7, 6), der Wandel Israels kommt über dasselbe (7, 4), Gram und Beschämung wird sie ergreifen (7, 18), und sie sollen erkennen, dass Gott Jahve sei (6, 14; 7, 27). Diess Gericht denkt sich aber Ezechiel als ein individuelles, indem er den Gedanken des Jeremias weiter ausführt, dass künftig jeder nur für seine eigne Schuld büssen solle. Der Frevler, auch wenn er vorher gerecht gewesen ist (18, 24), wird sterben, wobei nach dem Zusammenhange nur an einen frühzeitigen und gewaltsamen Tod gedacht sein kann (18, 13 vgl. 14, 13); der Gerechte dagegen, auch wenn er vorher gefrevelt hat (18, 27), wird leben, was demnach von einem langen Leben ohne gewaltsamen Tod zu verstehen ist (18, 9; 17; 27; 20, 11); Vater und Sohn aber des einen wie des andern werden je nach ihrem eignen sittlichen Zustand Leben oder Tod empfangen (18, 10; 14; 20). Mit dieser Auseinandersetzung, welche an den drei Gerechten Noah, Daniel und Hiob exemplificirt wird (14, 12 ff.), ist die alte Ansicht von der Solidarität der Blutsverwandten zuerst in entschiedener Weise durchbrochen und damit das Individuum zu ethischer Selbständigkeit erhoben. An die Stelle jener physischen Solidarität setzt dann Ezechiel die sittliche, ind em

Jahve den Propheten für das Schicksal derer, welche er zu warnen hat, aber nicht warnt, verantwortlich macht (3, 16 ff.).

Nachdem Jahve Israel gezüchtigt und von den Abtrünnigen und Empörern, welche sich nicht bekehren wollen (20, 38 ff.; 22, 17 ff.), geläutert hat, wird er kraft seines Namens (16, 62), des mit ihm dereinst geschlossenen Vertrages eingedenk (16, 60) und vermöge seiner Barmherzigkeit, welche nicht des Sünders Tod, sondern sein Leben will (33, 18), mit den Treuen und Bekehrten einen ewigen Bund und Heilsvertrag schliessen (16, 60; 37, 26). Statt des steinern, sittlich fühllosen, Herzens will er ihnen ein fleischernes, fühlendes, Herz und einen neuen Geist geben, so dass sie seine Ordnungen halten und bethätigen (11, 19; 36, 26 f.), ein Gedanke, der aber, ebenso wie bei Jeremias, dem Zusammenhange zufolge, nicht im Gegensatze zum Gesetze ausgesprochen ist, will sie reinigen (36, 25) und ihnen ihre Sünde vergeben (16, 23). Diese Erneuerung des Volkes denkt sich der Verfasser jedoch nicht bloss als einen transcendentalen, sondern zugleich als einen selbstthätigen Act, denn er fordert anderwärts zu dieser Erneuerung auf (18, 31) und sie erscheint ihm daher durch die Sinnesänderung des Volkes vermittelt (ebend.). Dann wird Jahve unter ihnen wohnen und sein Heiligthum, den Tempel, auf ewig in ihre Mitte verlegen (37, 27 vgl. 43, 9). Diesen Tempel denkt er sich ohne Allerheiligstes, indem nunmehr das ganze Heiligthum diesen Character hat, und ohne Hohenpriester, da dessen Qualität alsdann auf alle Priester übergegangen ist (40—42). Sonst aber ist seine Vorstellung vom Tempel ganz die Mosaische; der Raum desselben ist hochheilig (43, 12), Jahve will in ihm wohnen (43, 7), die Priester sind die Jahve Nahen (43, 19 vgl. 44, 28), die Opfer (42, 13; 43, 18), die scharfe Trennung von Rein und Unrein (44, 23 ff.) und die Beschneidung bleiben bestehen und kein Unbeschnittener darf den Tempel betreten (44, 7; 9). Die Reiche Juda und Israel aber werden wieder mit einander vereinigt wer-

den unter Einem Könige aus Davidischem Geschlechte (37, 19; 22; 25), der, Jahves Diener (34, 23; 37, 24), das auch äusserlich beglückte Volk (34, 25—31) weidet.

Wenn sich Hesekiel in diesen Vorstellungen nicht über das gewöhnliche Niveau alttestamentlicher Anschauung erhebt, so geht dagegen seine Vorstellung von der Wiedererweckung der umgekommenen Israeliten (37, 1—14), welche ohne Zweifel im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, darüber hinaus. Er stellt sich dieselbe vor als Wiederbekleidung der Gebeine der in der Gefangenschaft gestorbenen Israeliten (37, 9) mit Sehnen, Fleisch und Haut, welche alsdann mit Geist (Leben) versehen werden (37, 6–8; 14). Motivirt ist dieselbe ähnlich wie in der oben betrachteten Stelle aus Jesaias dadurch, dass Gott sich ihnen als Jahve, als der Gott Israels erweisen will (37, 11) und ihr Zweck ist die Theilnahme der Verstorbenen an der neuen Volksgemeinde (37, 12 und 14). Auch im Uebrigen gilt von dieser Stelle dasselbe, was wir bereits oben bemerkt haben. Die Messianischen Aussichten Hesekiels schliessen alsdann mit der Bestrafung der Heiden (32, 7 f.) für ihre Schadenfreude, ihre Rachsucht und Feindschaft gegen Israel (25, 6 f.; 15), wodurch Gott ihnen zeigen will, dass er Jahve sei (25, 7; 28, 23), in Folge dessen sich viele bekehren und sich in Israel niederlassen (28, 25 f.), und mit einem grossen Entscheidungskampfe zwischen Israel und Gog, dem Könige Magogs und Anführer zahlreicher Völker (38, 1 ff.). Aber Jahve schickt verderbliche Naturereignisse (38, 22) und vernichtet sie (39, 4 ff.), um sich heilig zu erweisen in den Augen der Heiden (38, 16 und 23).

Einen bedeutenden Fortschritt der anthropologischen Idee zeigt dagegen wieder der Verfasser von *Jesaias 40—66*. Das religiöse Bewusstsein hat bei ihm an Innigkeit und dadurch zugleich an ethischem Gehalte gewonnen, die die äussere Beglückung des Volkes betreffenden Vorstellungen treten zum Theil zurück, und ihre Stelle nehmen neue Ideen von tief sittlicher Bedeutung ein.

Unter ihnen ist es die Idee des Knechtes Jahves, welche recht eigentlich die Darstellung beherrscht. Dieselbe begreift in sich die Momente des Gehorsams, des Dienens und der Ausführung seiner Rathschlüsse. Der Knecht Jahves ist sein Erwählter (41, 9; 43, 10), ihm giebt er seinen Geist (43, 1), er ist gerecht (53, 9 und 11) und daher Jahve werth und wohlgefällig (42, 1; 49, 5), er wird der Wiederhersteller Israels (49, 5 f.) und das Licht der Heiden (49, 6). Diese Merkmale werden jedoch, dem Wesen idealer Begriffe gemäss, in sehr verschiedenem Masse als wirklich angeschaut. In vollem Masse gelten sie nur von dem Israel, wie Jahve es aus Aegypten berufen hat und wie es in der Zukunft hergestellt werden wird, sowie von einem kleinern Theile des Volkes, der die reale Möglichkeit der Erfüllung seiner Bestimmung bereits in sich trägt, in beschränktem Masse von einem grösseren Theile desselben, wogegen sie auf einen dritten Theil des Volkes gar nicht angewandt werden können, der daher auch ausserhalb der Sphäre des Begriffes liegt. In der ersten Beziehung wird daher Israel oder Jacob geradezu mit dem Knechte Jahves identificirt (41, 8 ff.; 42, 1 ff.; 44, 1 ff.; 49, 1 ff.) und bezeichnet sich der Prophet selbst sowie die frommen Jahveverehrer, welche Jahve fürchten und suchen, sein Gesetz im Herzen tragen und recht wandeln (57, 1 f.; 50, 10; 51, 1 und 7), daher sie das wahre Israel darstellen (49, 3; 51, 7), als Jahves Diener; in der zweiten denkt er an diejenigen Israeliten, welche von der Jahvereligion nur die äusseren Gebräuche bewahrt haben (48, 1 f.; 58, 3 und 5), aber kleinmüthig, ungläubig und furchtsam sind (40, 27; 49, 24; 51, 12 f.), daher sie blind und taub genannt werden (42, 7; 43, 8), oder welche das Sabbathgesetz übertreten (58, 3 und 13), streitsüchtig, hartherzig und voller Ränke sind (58, 3 ff.; 59, 3 ff.); ausserhalb des dienenden Verhältnisses zu Jahve aber stehen die von der Jahvereligion Abgefallenen, die Gottlosen, die Missethäter und Verstockten (46, 5 ff.; 48, 22), welche dem Verderben anheimfallen (65, 11 ff.; 66, 3 ff.).

Haben wir schon in der Vorstellung vom Knechte Jahves überhaupt eine Bereicherung der biblischen Anthropologie zu erkennen, so doch noch vielmehr in derjenigen vom leidenden Knechte. Unter demselben ist der oben characterisirte echte Kern des Volkes zu verstehen, welcher am unglücklichsten war, da sie um ihrer Gesinnung willen dem Hohne und der Verfolgung der Abtrünnigen und der Zwingherren preisgegeben waren (49, 7; 50, 6; 53, 3; 57, 4; 66, 5). Aber der Knecht Jahves trägt diese Leiden für sein Volk (52, 4 ff.), sofern das Unglück im Exil ja die Strafe für die Sünden des Volkes war (42, 24 f.; 43, 27 f.; 59, 2; 63, 10), hauptsächlich die standhaften Jahveverehrer statt die sich wohlbefindenden Ungerechten traf (53, 4 ff.; 56, 12; 36, 16; 58, 6 ff.), gleichwohl aber nach der populären Ansicht von dem causalen Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel als persönliche Verschuldung jener betrachtet wurde (53, 4 und 9). Dieses Verhältniss wird von dem Verfasser aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst, nämlich bald in der Weise, dass die Sünde des Volkes als Ursache der Leiden des Knechtes erscheint (53, 5 und 8), bald so, dass der Knecht die von Jahve auf die Sünde und Verschuldung des Volkes gesetzte Strafe trägt und für dasselbe eintritt (53, 6; 11 f.), bald in der Art, dass der Tod einzelner Knechte Jahves als Schuldopfer für das Volk erscheint (53, 10). In der zweiten Vorstellung hat also der Verfasser die Idee eines stellvertretenden Leidens gefasst. Da aber der Gedanke ausdrücklich ausgeschlossen wird, als habe der leidende Knecht irgendwie an der Sünde des Volkes theilgenommen (53, 9 und 12), so hat er auf diese Weise die bereits durch das Buch Hiob und die Propheten Jeremias und Ezechiel angefochtene Vorstellung von dem unbedingten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel noch von einer andern Seite durchbrochen. Ihren ethischen Werth erhält aber diese Idee erst durch den damit verbundenen Gedanken, dass die Leiden des Knechtes zum Heile des Volkes dienen (53, 5). Dabei

entsteht jedoch die Frage, wie sich der Verfasser diese Wirkung vermittelt denkt. Nach dem Zusammenhange ohne Zweifel nicht durch eine der Strafe fordernden Gerechtigkeit gegenüber geleistete Genugthuung, eine Auffassung, welche der kirchlichen, nicht aber der biblischen Anschauungsweise entlehnt ist, sondern dadurch, dass die ausdauernde Treue, Zuversicht und Gerechtigkeit des Knechtes den nicht bereits dem Verderben verfallenen Theil des Volkes zur Einsicht und Umkehr bringt. In Folge dessen erkennt dieser, dass das Leiden des Knechtes ihm zum Heile geschehen sei, weshalb der Prophet ihm auch die Aussagen über dieses Leiden in den Mund legt (53, 4 ff.). Durch diese Einsicht in die überwindende Macht des Leidens für die ethische Idee ist der Verfasser einer der hervorragendsten Vorläufer des Christenthums geworden.

Die Vorstellung des Gottesknechtes bildet den Mittelpunkt des ganzen Gedankenkreises, worin sich der Prophet bewegt. Sofern der Knecht die Idee Israels repräsentirt, ist er es, um dessentwillen Jahve, der Heilige Israels, der dasselbe zu seiner Ehre erschaffen hat (41, 14; 48, 17; 43, 7), der Ewige, der fest und beständig ist (51, 6; 55, 8 f.), der Gott Israels, der Liebe, Huld und Gnade an seinem Volke geübt hat (63, 7), dasselbe, nachdem er es eine Zeit lang verlassen und um seiner Vergehungen willen mit seiner Zornglut übergossen (42, 24 f.; 59, 2), begnadigt und beglückt (40, 2; 45, 8). Hierzu hat er sich den Cyrus als Werkzeug ersehen (46, 11; 48, 14), der daher sein Hirte und Gesalbter ist (44, 28; 45, 1 vgl. Jerem. 25, 9, Ez. 29, 20) und den er zur Erkenntniss seines Namens führt (45, 3 ff.). Derselbe wird die Gefangenen erlösen (45, 13) und Jerusalem wieder aufbauen; die Israeliten werden aus der Zerstreuung gesammelt (43, 5 f.; 60, 4) und die in das Land eingedrungenen Heiden verdrängt (54, 2 f.). Jahve wird Israel reichlich Trost, Wohlstand und hohes Alter verleihen (61, 1 ff.; 65, 13 ff.; 20), einen ewigen Bund mit ihm machen und sich ihnen eben

so huldreich wie David erweisen (55, 3). Die Verheissung eines Messias hätte hier nahe gelegen; wenn sich trotzdem bei dem Verfasser keine Spur davon findet, obgleich andererseits auch nicht behauptet werden kann, dass er das Auftreten desselben gradezu ausschliesse, so erklärt sich diess daraus, dass der Verfasser nach den obwaltenden Verhältnissen das Heil nur von dem Kerne des Volkes, dem Knechte Jahves, erwarten konnte, und dass daher die Messiasidee für ihn ohne besondere Bedeutung war, und zwar um so mehr, da derselbe ja auch nach der sonstigen prophetischen Anschauung aus dem Volke hervorgeht und nur der persönliche Repräsentant des Volksgeistes ist.

Die Schilderung, welche alsdann der Verfasser von dem Zustande des wieder hergestellten Volkes giebt, ist zwar sehr ideal gehalten, erhebt sich aber, was ihren ethischen Gehalt anlangt, nur wenig über die bisher betrachteten Vorstellungen. Nachdem Jahve ein blutiges Gericht an den Heiden und den abtrünnigen Israeliten (66, 17), deren Leichname er in dichterischer Weise auf dem Richtplatze beständig von Würmern und Feuer verzehrt werden lässt, vollzogen hat (63, 1 ff.; 66, 5 ff.), wird sein Geist, der Geist der Wahrheit und des Rechtes, und sein Wort zu ihrem beständigen Besitze werden (59, 21) und sie zum Lichte und zu Lehrern der Heiden machen (42, 1 ff.) Diese bekehren sich zu Jahve (45, 14 ff.), huldigen Israel (49, 22 ff.; 66, 12 ff.) und schliessen sich seinem Cultus an (56, 7; 66, 23). Dieser Cultus besteht aber wesentlich aus denselben Elementen wie der frühere. Ein neuer Tempel mit Opferdienst und Priestern (56, 7; 66, 21), Sabbaths- und Festfeier (56, 6; 66, 23) wird entstehen. Wenn der Verfasser auch anderwärts das Unangemessene der Vorstellung von dem Wohnen Jahves im Tempel hervorhebt (66, 1), so hat er doch in seiner Beschreibung der vollendeten Theokratie keinen Gebrauch von diesem Gedanken gemacht. Die Israeliten werden zu den Heiden dasselbe Verhältniss einnehmen, worin die Priester zu ihrem Volke stehen, sie werden als das heilige Volk

(45, 14; 61, 6) für die Heiden bei Jahve intercediren (45, 14; 61, 6). Jahve aber wird Himmel und Erde erneuern (51, 6; 65, 17 vgl. Jes. 34, 4) und in Jerusalem, der Stadt der Gerechten, mit seinem Strahlenglanze Sonne und Mond entbehrlich machen (60, 19).

Mehr einen Rückschritt als Fortschritt der anthropologischen Idee zeigen dagegen die Schriften der Restaurationsperiode nach der Befreiung aus dem Exil, *Haggai, Sacharja (1—8), Maleachi und Jona*, denen wir noch die originalen Stücke der Bücher *Esra und Nehemia* anreihen können. Der religiöse Geist hat seinen Schwung verloren, wozu die Nichtverwirklichung der kühnen prophetischen Erwartungen beiträgt; es fehlt die Kraft, etwas Neues zu schaffen und man begnügt sich daher mit der Wiederherstellung des Alten. Die Religiosität sucht ihre Befriedigung in der Wiedereinrichtung des Cultus, der Erbauung des Tempels, der Beschaffung der heiligen Geräthschaften, der Sammlung der heiligen Literatur und verliert darüber ihr inneres Wesen aus den Augen. Religiosität und Cultus werden mehr und mehr für identisch gehalten und darüber tritt die ethische Seite der Frömmigkeit zurück, daher wir in der betreffenden Literatur nur eine geringe Ausbeute für den Gegenstand unserer Betrachtung zu erwarten haben. Es ist nur eine Folge dieser Veränderung, dass das Bewusstsein der göttlichen Immanenz einer abstract transcendentalen Anschauungsweise weicht und daher die Ethik zum statutarischen Gesetze wird. Befördert wird diese Richtung durch die Einwirkung des auf einer deistischen und dualistischen Anschauung beruhenden Parsismus. Diese Einwirkung zeigt sich dann weiter auch in der Ausprägung der sittlichen Mächte zu individuellen Potenzen oder Personen, welche die Kluft zwischen Gott und Welt ausfüllen müssen. In Folge dessen geht die Weissagung allmählig in visionäre Schilderungen der Zukunft über.

In der Mehrzahl der genannten Schriften ist der Gesichtskreis bestimmt durch die Wiederherstellung des Cul-

tus und der Ordnungen des statutarischen Gesetzes. Das letztere wird die Grundlage der ganzen Reorganisation (Esra 8, 12; Neh. 7, 10); die gegenwärtige schlechte Lage Israels ist eine Folge davon, dass sie den Tempel, durch den Jahve sich geehrt fühlt und an dem er seine Freude hat, nicht bauen (Hag. 1, 8 ff.) oder den Bau nicht fortsetzen, da diese Eine Unterlassung all ihr Thun unrein macht (Hag. 2, 10 ff.); für den geschehenen Bau aber beglückt er das Volk (Sach. 8, 9 ff.). Auch die sonstigen Ermahnungen sowie die Gelöbnisse des Volkes beziehen sich ausser auf einen socialen Uebelstand, die Mischehen zwischen Israeliten und Heiden und die Verstossung Israelitischer Frauen, wodurch der Bund mit Jahve entweiht wird (Mal. 2, 10 ff. Esra 9, 10 ff.), und einzelne Sünden wie Diebstahl, Meineid und Wucher (Sach. 5, 3 f. Neh. 5, 7 ff.) hauptsächlich auf das Ritual, die Darbringung schlechter Opfer, die Vorenthaltung von Tempelabgaben (Mal. 1, 6 ff.; 3, 7 ff.) und die Nichtbeobachtung der heiligen Tage (Neh. 10, 32; 13, 15 ff.). Nur bei Sacharja wird mit Verneinung des religiösen Werthes des Fastens (Sach. 7, 5 f.) die ethische Forderung des Rechts, der Wahrheit und der Liebe nachdrücklich geltend gemacht (Sach. 7, 9 f.; 16 f.), auf die Entfernung der Sünde als Princips aus dem Lande hingewiesen (Sach. 5, 8 f.) und zur Umkehr aufgefordert (Sach. 1, 3 ff.); doch tritt daneben der rituelle Gesichtspunkt nicht minder stark und unvermittelt hervor (Sach. 8, 9 ff.). Mit dieser Richtung der genannten Schriftsteller hängt es dann auch zusammen, dass grosser Werth auf Klagen und Fasten gelegt wird, das damit verbundene Gebet mehr und mehr rituellen Charakter bekommt (Esra 8, 21; 9, 6 ff.; Neh. 1, 4; 4, 9; Jon. 3, 5—8), und das Priesterthum, insbesondere der Hohenpriester, an Gewicht und Einfluss zunimmt (Mal. 2, 7; Sach. 6, 11 ff., wo der Hohenpriester dem Messias an die Seite gestellt wird).

Im Uebrigen lehnen sich die Vorstellungen an den älteren Prophetismus, zu dessen Weiterbildung die Re-

stauration unfähig war, an; Israel wird als Haus (Familie) Jahves (Sach. 3, 7) und als sein Augapfel bezeichnet (Sach. 2, 12). Derselbe wird daher auch seine gegebene Verheissung an ihm erfüllen; er wird die heidnischen Mächte zerstören (Sach. 2, 4; 6, 1 ff.), die Heiden durch Erschütterung des Himmels und der Erde aufschrecken, so dass sie herbeikommen und sich dem Jahvedienst anschliessen (Hag. 2, 6 f.; Sach. 2, 13 f.); die noch nicht zurückgekehrten Israeliten werden gesammelt (Sach. 8, 7), der Tempel wird zu einer grösseren Herrlichkeit als zuvor gelangen (Hag. 2, 8 f.); Jahve wird Israel seine Sünden vergeben (Sach. 3, 9) und künftig in Jerusalem, der Stadt der Treue und Gerechtigkeit, wohnen (Sach. 2, 13 f.; 8, 3 und 8). Nur Maleachi hat die prophetische Erwartung der zukünftigen Vollendung etwas weiter ausgeführt. Nachdem Jahve den Elias als seinen Vorboten (vgl. Deuter. 18, 15 ff) zur Läuterung des Volkes und insbesondere der Priester gesandt hat, erscheint Jahve selbst (denn von einem Messias ist nicht die Rede) in seinem Tempel (Mal. 3, 1 ff.) und hält Gericht über die Unverbesserlichen (3, 5 f.), beglückt die Gerechten und vernichtet die Frevler (3, 18 ff.).

Was endlich die Jahveidee selbst anlangt, so ist nach dem bisher Gefundenen zu erwarten, dass dieselbe einen mehr deistischen Charakter trage. In der That ist dies auch der Fall. Die Offenbarung wird vermittelt nicht durch den Geist Jahves, sondern durch seine Engel (Sach. 1, 12 ff.; 2, 5 ff.). Jahve erscheint auch da als der grosse und furchtbare, wo nach der früheren Anschauung seine Gerechtigkeit genannt worden wäre (Neh. 1, 5; 4, 14), wogegen allerdings von dem Verfasser des Buches Jona besonders die göttliche Barmherzigkeit in ihrem allgemeinsten Sinne, als Mitleiden Jahves mit seinen Geschöpfen, mit den Unschuldigen und Reuigen, hervorgehoben wird, um die Zweifel an der Beständigkeit Jahves in Erfüllung prophetischer Aussprüche gegen die Heiden durch Hinweisung auf dieselbe zu beseitigen (Jon. 3, 5—10; 4, 2 und

10 f. vgl. Jerem. 18, 7 f.). Endlich beginnen die göttlichen Qualitäten sich schon als relativ selbständige Potenzen von der göttlichen Persönlichkeit loszulösen (Sach. 3, 9; 4, 10 vgl. Tob. 12, 15, Apk. 1, 4). Die Rückwirkung dieser Veränderungen auf das ethische Bewusstsein tritt in der Folge deutlich zu Tage.

Der Mangel an selbsteigner schöpferischer Religiosität, der Rückgang auf die Stufe des theilweise von den Propheten bereits überwundenen Mosaischen Bewusstseins, die Aussichtslosigkeit der gehegten grossen Erwartungen, die Missbräuche einer despotischen Fremdherrschaft in der Persischen Zeit mussten die negative Reflexion wachrufen und zu Zweifeln an dem sittlichen Ideale des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott führen. Ein sprechendes Document dieser Geistesrichtung ist *das Buch Koheleth*. In der Form des Spruches bietet es dem Leser eine Reihe von, bald mehr bald minder lose an einander gereihten, aus der individuellen Erfahrung und Betrachtung des Verfassers geschöpften, Sätzen dar, deren gemeinschaftliches Grundthema die Nichtigkeit menschlicher Vorstellungen über den Werth, Erfolg und Gewinn menschlichen Lebens und Strebens und über die sittliche Weltordnung ist. Nichtig ist überhaupt alle menschliche Mühe, weil Alles sich in einem ewigen Kreislauf befindet, aus dem nichts Neues hervorgeht, daher dem Menschen kein bleibender Gewinn und keine Befriedigung aus seinen Bestrebungen erwächst (1, 4—11; 2, 23; 3, 1—8). Nichtig ist das Streben nach Weisheit, denn die Erfahrung seiner Vergeblichkeit bringt Schmerz (1, 16—18), und den Weisen wie den Thoren trifft ja dasselbe Schicksal des Todes und der Vergessenheit (2, 14—16). Wenn daher anderwärts der Werth der Weisheit hervorgehoben wird, so hat dies doch nur Bezug auf die praktische Einsicht und Einrichtung des Lebens zur Erhöhung des Genusses (2, 13 f.; 6, 6 und 9; 7, 9—12) sowie auf die Erlangung der richtigen Lebensstimmung behufs sittlicher Besserung (7, 2—6), nicht aber auf die religiöse Erkenntniss. Nich-

tig ist der Genuss irdischer Güter, denn auch über sie hat nur Gott Macht und sie fallen nach dem Tode der Willkühr Anderer anheim (2, 3—12; 24—26). Nichtig ist die Habsucht und das Streben nach Ruhm, denn sie bringen Sorgen statt Befriedigung, rufen Neid und Missgunst hervor und führen zu nichts Bleibendem (4, 4—16; 5, 9—14). Nichtig ist allzugrosse Gerechtigkeit und Weisheit, denn der Tugendhafte geht oft zu Grunde durch seine Tugend, während der Frevler es lange treibt (7, 15 f.), und allen steht ohne Rücksicht auf ihre sittliche Beschaffenheit der Tod bevor (9, 2 f.). Anderwärts hebt zwar der Verfasser auch wieder hervor, wie Gott über das Unrecht wache (5, 7), wie es dem Gottesfürchtigen, nicht aber dem Frevler, wohlergehen werde und dem letzteren ein jäher Tod bevorstehe (8, 12 f.), und spricht daher von einem göttlichen Gericht über Gute und Böse (11, 9; 12, 14 vgl. 3, 17); aber der Widerspruch zwischen der Sittlichkeit und dem Schicksale des Menschen bleibt bestehen (8, 10 f.; 14), wirkt entsittlichend auf die Menschen (9, 3; 8, 11) und macht den Tod wünschenswerther als das Leben (4, 1—3). Daher muss man sich damit begnügen, die Unergründlichkeit des göttlichen Wirkens in dieser Beziehung zu statuiren (8, 17; 9, 1), oder annehmen, dass die Ueberhandnahme des Bösen dazu diene, die Menschen zu prüfen und zur Erkenntniss ihrer Ohnmacht zu führen (3, 18). Nichtig wird endlich der ganze Mensch durch den Tod, denn derselbe macht ihn dem Thiere gleich (3, 18 f.), niemand weiss etwas über das Schicksal der Seele nach demselben (3, 21), und im Todtenreiche findet keine Einsicht, keine Arbeit und keine Hoffnung mehr statt (9, 5 und 10; 11, 8). Da nun dem Menschen auch die Erkenntniss verwehrt ist, warum es von Gott so eingerichtet sei (3, 10 f.), so bleibt ihm in seiner Ohnmacht nichts anderes übrig, als sich dem unabänderlichen und unerkennbaren göttlichen Willen, der Gutes und Böses bringt, zu unterwerfen (3, 14 f.; 7, 14), sein Leben zu geniessen, sich zu freuen und gütlich zu thun, auch hierin eine Gabe Gottes zu erkennen, und

darüber seine Vergänglichkeit zu vergessen (2, 24; 3, 12 f. und 22; 5, 17—19; 8, 15; 9, 7—9; 12, 1 ff.). Es steht damit nicht im Widerspruch, wenn der Verfasser andererseits sittliche Ermahnungen gibt, indem er warnt, Gottesdienst und Bösesthun mit einander zu verbinden (4, 17), gedankenlos zu beten (5, 1) und sein Gelöbniss unerfüllt zu lassen, die Mässigkeit preist (10, 17), Gradheit als zum Wesen des Menschen gehörig erkennt (7, 29), die Folgen der Faulheit hervorhebt (10, 17), zur Nachsicht gegen Andere im Gefühl des eignen Unrechts ermahnt (7, 20—22), die das Böse hindernde Kraft der Sanftmuth hervorhebt (10, 4) und die Nothwendigkeit der Gottesfurcht erkennt (5, 6; 7, 18; 8, 12 f.); denn auch dies hat einen eudämonistischen Sinn (5, 5; 7, 16 f.; 8, 12 f.), und er kann daher auch nur ermahnen, zum eignen Frommen das Seinige zu thun (11, 6). Im Uebrigen aber verläuft seine Betrachtung in eine schwachmüthige Resignation. Für die Erkenntniss des Menschen beherrscht der Zufall und die Verkehrtheit die Welt (9, 11; 10, 6), die Hoffnung auf Zukünftiges ist eitel (11, 8), und für das ethische Verhalten des Menschen bleibt nur der nackte Satz übrig: Fürchte Gott und halte seine Gebote (12, 13).

Es ist bei dieser Anschauungsweise, welche die religiöse Erkenntniss in die engsten Grenzen bannt und den Werth des Menschen auf ein Geringes herabdrückt, unmöglich, dass der Verfasser den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit gefasst habe. Leugnet er doch den Vorzug des Menschen vor dem Thiere grade in Hinsicht der Seele und des Todes (3, 19—21) und bezeichnet das Todtenreich als ein ewiges Haus (12, 5), worin das Bewusstsein aufhört (9, 5 und 10). Wenn er daher andererseits den Geist des Menschen zu Gott emporsteigen lässt (12, 7), so ist dies zurückzuführen auf die althebräische Vorstellung von der Beseelung der Geschöpfe durch den Geist Gottes und ihrer Entseelung durch Zurücknahme desselben (Gen. 6, 3; Hiob 34, 14 f.; Ps. 104, 29 f.). Der specifische Unterschied zwischen Mensch und Thier

besteht nach ihm bloss darin, dass der Mensch Einsicht besitzt (3, 11).

Es ist nicht nothwendig, zur Erklärung der Anschauungsweise des Predigers an fremden Einfluss zu denken, vielmehr ist dieselbe aus dem oben geschilderten Character der Zeit der Restauration vollkommen erklärlich. Die Anschauungsweise des Predigers ist das consequente Produkt des restituirten Mosaismus, insbesondere seiner Vergeltungslehre; darin liegt zugleich das Interesse, welches derselbe für uns bietet.

Neben dieser Richtung der Restaurationsperiode, welche, consequent durchgeführt, den Hebraismus seiner Entwicklungsfähigkeit beraubt haben würde, und ihrer negativen Kehrseite, deren Ausläufer der Sadducäismus wurde, erhielt sich jedoch im Kerne der Gemeinde der alte Geist lebendiger Religiösität, wie er in Prophetie und Poesie seinen Ausdruck empfangen hatte, ja die Noth des Exils und der Fremdherrschaft, die Freude der Rückkehr und die allmählige Wiedererstarkung des hebräischen Volksthums sowie die wunderbaren Lebensschicksale Einzelner führte denselben zu neuer Blüthe in der Literatur. Ein redendes Beispiel dafür ist die dritte Partie der Psalmensammlung, *die nachexilischen Psalmen*. Dieselben athmen eine Begeisterung und Innigkeit des Gefühls, wie sie kaum vorher dagewesen war. Die Treue Jahves in der Leitung seines Volkes (Ps. 105. 106. 114. 135 f.), seine Erhabenheit über die Götter (23. 86. 95. 96. 135) und damit zusammenhängend die Herrlichkeit seiner Offenbarung in der Natur (104. 135. 136) bilden den Gegenstand der Andacht, des Lobes und Dankes. So wird das Element der Naturschilderung und historischen Erinnerung in der Poesie verstärkt; doch tritt das ethische deshalb nicht zurück, sondern ist mit jenem auf die schönste Weise verbunden. Zwar offenbart sich die Religiösität hier vorzugsweise in Lob und Dank (100, 4; 103, 1 f.; 106, 1; 96, 1—3; 95, 1 f.; 34, 2 - 4), welche als Opfer angesehen werden (107, 22; 116, 17), aber ihrem vollen Wesen nach

besteht dieselbe in der Furcht Jahves, welche Weisheit und Einsicht gibt (34, 10; 111, 10; 112, 1), im Hoffen und Vertrauen auf ihn (33, 18—20; 37, 7) statt auf die schwachen Menschen (118, 8 f.; 146, 3—5), im Suchen und wahrhaftigen Anrufen Jahves in der Noth (34, 5 und 11; 145, 18), in der Freude an ihm selbst (33, 21; 105, 3) wie an seinen Geboten (33, 21; 105, 3; 112, 1), in tiefer Ehrfurcht vor ihm (99, 5), in heissem Verlangen nach seinem Gesetze (119, 20) und Hegen desselben im Herzen (37, 31; 119, 11), im Wandel in der Wahrheit oder im Gesetze Jahves und auf seinen Wegen (86, 11; 119, 1), in Halten des Bundes und Ueben der Gerechtigkeit (103, 18; 106, 3), in Aufrichtigkeit, Redlichkeit und Vollbringung des Guten (37, 3; 107, 42; 111, 1). Es ist zwar hierbei nicht zu verkennen, dass die Verfasser bei dem Gesetze zunächst an das restituirte Mosaische Gesetz denken, aber weder thun sie dies ausschliesslich (wie z. B. nicht 119, 86 96), noch betrachten sie es anders denn als den Ausdruck für ein immanentes und zwar mehr ethisches als cultisches Princip, so dass es ihnen Gegenstand der Lust und Freude ist. Aber auch die andere Seite der einseitig gesetzlichen Anschauungsweise, wonach die göttliche Causalität der menschlichen Gerechtigkeit verleugnet wird, ist durch die obigen Aussagen über das Wesen der Frömmigkeit so wie durch andere Stellen ausgeschlossen (119, 26; 132; 135), wie denn das Gefühl der Dependenz überhaupt stark hervortritt.

In dieser Einheit mit der göttlichen Wahrheit nun wird es den Dichtern gewiss, dass ihnen auf die Dauer Beglückung von Seiten Jahves zu Theil werden wird. Arm und elend (37, 14; 86, 1 f.), in Finsterniss und Todesnacht der Gefängnisse (107, 10), von den Abtrünnigen und den Heiden verfolgt, bleibt ihr Herz unerschüttert (114, 8), weil sie wissen, dass Jahve sie liebt (146, 8), dass ihre Gerechtigkeit und ihr Heil daher ewig besteht und sie zu Ehren gelangen werden (112, 3 und 9), dass die Liebe zum Gesetze Leben (Erlösung vom Leiden)

schafft (119, 114; 153—160), dass Jahve das Recht und die Gerechtigkeit der Frommen an den Tag bringt (37, 6), die Rathlosen und Geängsteten aufrichtet (146, 8; 147, 3) und ihnen zu Frieden und Wohlstand verhilft (37, 6—11; 22; 112, 2 f.). Dagegen wird er die Frevler, wobei vorzugsweise an die Heiden zu denken ist (59, 14; 94, 1—7), sammt ihren Nachkommen im Unglück umkommen lassen (34, 22; 37, 7—22 und 38), zur Ehre der Frommen (149, 7—9), die ihre Lust an ihren und Jahves Feinden haben werden (139, 21 f.; 118, 7; 112, 8). Diese Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit ist zwar in ihrer Consequenz, nach welcher der Fromme zuletzt doch stets beglückt wird (37, 25), ebenso anfechtbar wie die des Buches Hiob, aber sie ist der natürliche Ausdruck für die individuelle Erfahrung der Verfasser und ist verbunden mit der Einsicht in die pädagogische Bedeutung des Uebels (94, 12; 66, 10).

Den obigen Aussagen über das Verhältniss der Einzelnen zu Jahve entsprechen diejenigen über die Würde des ganzen Volkes. Die Israeliten sind das Eigenthum, die Heerde und die Auserwählten Jahves (94, 14; 95, 7; 106, 5), sein Heiligthum und seine Herrschaft (114, 1), die Stammväter Israels seine Gesalbten (105, 15). Daher hat er sich ihrer auch, nachdem sie sich bekehrt, wieder erbarmt, ihnen ihre Sünde vergeben und sie aus der Hand ihrer Feinde erlöst (85, 2—4 und 9 f.; 106, 45; 107, 2); er wird Güte, Treue, Gerechtigkeit und Frieden im Lande herrschen lassen (85, 11 f.), über die Heiden aber Gerichte verhängen (96, 13; 98, 9) und sie dadurch sowie durch die offenbare Hülfe, die er Israel bringt, zur Erkenntniss und Anbetung seiner selbst führen (67, 3—6; 86, 9).

In Uebereinstimmung mit der anthropologischen ist nun auch die theologische Anschauungsweise der spätern Liederdichtung vorzugsweise eine ethische. Jahve, dessen Wort die Himmel geschaffen (33, 6), der ewige König (145, 13), der Herrscher über alle Götter und Völker (95, 3; 97, 7), vor dem Menschenkraft ohnmächtig ist (33,

16), der die Herzen der Menschen gebildet (33, 15) und vor dem alles Menschliche offenbar ist (139, 2—17), der Gott Israels, welcher demselben sein Wort und Recht verkündet (33, 12; 147, 19), wird besonders angeschaut als der Wahrhaftige und Gerechte (94, 1 f.; 97, 2; 111, 7), dem nicht die physische Kraft, sondern Gottesfurcht und Gottvertrauen gefällt (147, 10 f.), als der Barmherzige, Gnädige und Langmüthige (86, 5 und 15; 103, 2—13, 145, 8 f.), der mit denen, die ihn fürchten, um ihrer Vergänglichkeit willen Mitleiden hat (103, 13—16), als der Wohlthäter, die Zuflucht und der Erretter der Frommen (144, 2; 115, 10; 34, 19).

Auch die hebräische Spruchweisheit erhielt sich nicht allein in der alten Frische, sondern sie gewann auch an Vielseitigkeit der Erfahrung, an Reichthum religiöser Anschauung und an ethischem Gehalte. Davon legt besonders *die Weisheit des Jesus Sirach* Zeugniss ab, ein Buch, welches eine der reifsten Früchte des hebräischen Geistes bildet und zusammen mit dem Buche Henoch und dem Buche der Weisheit recht eigentlich den Uebergang zum Christenthume darstellt.

Den Grundbegriff bildet auch bei Jesus Sirach wie bei den älteren Spruchbüchern die Weisheit. Sie ist der schöpferische Geist Gottes (24, 3), die verständige, ihrem tiefsten Grunde nach unerforschliche göttliche Einsicht (1, 4 und 6), welche ausgegossen ist über alle seine Werke (1, 9), erscheint personificirt als die Rathgeberin Gottes (24, 2 f.), welche, vom Himmel ausgehend, Alles erkundet (24, 4—6), aber auch bei den Menschen einkehrt (1, 15), hat in Israel, dem Eigenthume des Herrn (17, 17; 24, 12), festen Wohnsitz genommen (24, 8—11) und dort im Mosaischen Gesetze ihren bestimmten Ausdruck gefunden (24, 23 f.; 45, 6).

Die Weisheit nun, sofern sie individueller Besitz des Menschen ist, ist ihren Besitzern, den Frommen, (der Anlage nach) ebenso anerschaffen, wie den Menschen überhaupt die Gottähnlichkeit, die Herrschaft über die Erde, der freie Wille, die Sprache und Erkenntniss (17, 2 ff.). In

ihrer Entwicklung betrachtet, aber entspringt sie aus der Furcht Gottes (1, 14 und 20) oder aus der Liebe zu Gott (1, 9), sie bringt anfangs Furcht, Zagen und Qual über den Menschen, erfreut ihn aber sodann und gibt Verstand und kluge Einsicht (4, 17 f.; 1, 19), ist aber auch in ihrer Fülle und Vollendung wiederum Furcht Gottes (1, 16 und 18). Wie sie daher auch mit der Furcht Gottes gradezu identisch erscheint (1, 10 f. und 26 f.), so diese letztere mit der Liebe Gottes (2, 15 f.; 7, 29 f.) sowie mit der Frömmigkeit (1, 19; 19, 24 vgl. 20). Diese Gleichstellung sonst verschiedener Begriffe erklärt sich daraus, dass es dem Verfasser an einem treffenden Ausdrucke fehlte, um das Ganze der religiös-sittlichen Geistesfunction, wie er dieselbe aufgefasst hat, zu bezeichnen, daher er sich genöthigt sieht, mit einzelnen Seiten derselben ihre Totalität zu benennen. Ihrem Grundwesen nach fasst also der Verfasser die Religion als Immanenz des göttlichen im menschlichen Geiste, und zwar sowohl nach Seiten der zwecksetzenden Erkenntniss als nach Seiten des Gemüthes und Willens. Wie er daher mit der Weisheit zugleich die Erfüllung des göttlichen Gesetzes verbindet (19, 20—23), so lässt er auch dieses Gesetz den Menschen erfüllen (2, 16), schreibt er der Weisheit eine erquickende Kraft zu (24, 19—22) und vereinigt mit der Furcht Gottes Freude und Lust (15, 6; 1, 17). Auch bei ihm sind daher Religiösität und Sittlichkeit wesentlich identisch, und der Cultus hat nur Werth als Ausdruck der ihm zu Grunde liegenden Gesinnung. Halten des Gesetzes und Wohlthätigkeit gelten ihm als Opfer (32, 1 f.); nur die Gaben der Gerechten sind Gott wohlgefällig (32, 6 vgl. 31, 19); Abstehen vom Bösen ist Versöhnung mit ihm (32, 3); nur das Gebet derer, die Gott dienen, erreicht die Wolken (32, 16); Büssungen ohne Besserung sind nichtig (31, 26); Opfer sind zwar nach dem Gesetze zu bringen (14, 11; 32, 4f.), aber nur wenn ein Opfer freiwillig und heiter gebracht wird, wird es von Gott vergolten (32, 9—11), und es ist falsch, auf ungerechtes Opfer zu ver-

trauen (32, 12); ja die Ausübung der Wahrheit und des Gesetzes bringen nach ihm erst die Erkenntniss derselben (21, 11; 27, 9). Die Religion gehört deshalb auch wesentlich dem innern Leben an. Er redet von einem Glauben an das Gesetz, dessen Folge die Gesetzesbeobachtung ist (35, 2; 36, 3), die Bekehrung geschieht nach ihm im Herzen (21, 6), die Weisheit ist eine Zucht des Herzens durch Selbsterkenntniss (23, 2), er kennt die Sünde als geistige Macht, die verlassen werden muss (27, 10; 17, 25) und verlangt einen Kampf mit den Lüsten (18, 30; 19, 5)[1]).

Das sittliche Ideal, welches der Verfasser für den Menschen aufstellt, besteht dann im Einzelnen in Festigkeit der Ueberzeugung (5, 10), reinem Gewissen (14, 2), Selbstvertrauen und Selbstehre mit Demuth (35, 23; 10, 28), Frohsinn (30, 21—24), Wahrhaftigkeit (1, 28), in Gottvertrauen (2, 6 f.), Geduld und Muth in der Schickung (2, 2 und 4), Gehorsam, Ehrfurcht und Liebe gegen die von Gott über den Menschen gesetzten Eltern (3, 1—16), Kampf für die Wahrheit bis in den Tod (4, 28), in Mitgefühl und Barmherzigkeit (7, 34; 29, 1 und 8), obwohl allerdings nur gegen die Guten (12, 4—7), Beistand gegen die Unterdrücker Anderer (4, 8), treuer Freundschaft (9, 10), Vermeiden unnützen Schwörens (23, 9—11), Billigkeit (30, 29), Vergebung der Beleidigung, ohne welche wir selber keine Vergebung bei Gott erlangen (28, 1—5), und in Friedfertigkeit, welche Sünden verhütet (28, 8). Diesem streng ethischen Ideale entspricht nun auch die Art, wie der Verfasser den absoluten Werth des sittlichen

---

1) Wenn Ewald (Geschichte des Volkes Israel IV. S. 344 ff.) und Andere dem Buche eine priesterlich-gesetzliche Richtung zuschreiben und es als eine Fortentwicklung des Buches Koheleth betrachten, so fehlen nach dem Obigen für das erstere Urtheil nicht weniger als alle entscheidenden Gründe. Wird doch das Gesetz durchaus nach seinem ethischen Gehalt und als innerer Besitz des Frommen betrachtet. Das Gebot, die Priester zu ehren (7, 30 f.) und das Lob des Hohenpriesters Onias (50, 1 ff.) aber können selbstverständlich nichts beweisen. Mit Koheleth endlich hat das Buch ausser der Form und allgemein hebräischen Vorstellungen so gut wie gar nichts gemein.

Verhaltens hervorhebt. Er erinnert wiederholt an die Gefahren des Reichthums (11, 10; 26, 29; 27, 1); er ermahnt, denselben zum Wohlthun zu benutzen, um sich dadurch den Schatz göttlichen Beistandes zu erwerben (29, 9—12); das Geschlecht der Menschen ist ihm nur ehrenwerth, sofern sie den Herrn fürchten (10, 19); Gottesfurcht und Weisheit sind der Ruhm des Vornehmen wie des Geringen und machen den Armen Fürsten und Richtern gleich (10, 22 und 24; 11, 1). Daneben tritt freilich auch eine Reihe endämonistisch klingender Aussagen auf. So, wenn er ermahnt, zur Zeit der Noth bei dem Nächsten auszuhalten, um auch dereinst an seinem Wohlstande theilzunehmen (22, 23), wenn er seine Aufforderungen zur Weisheit mit Hinweisungen auf ihren äusseren Segen begleitet (1, 12 f.; 18; 20), wenn er seine Erinnerung, zu opfern, durch die Rücksicht auf das eigne Beste motivirt, und das Mosaische Gesetz das Gesetz des Lebens nennt (17, 11; 45, 6), womit er jedenfalls ausdrücken will, dass die Beobachtung des Gesetzes das Leben verlängere. Allein dieselben haben an den oben betrachteten ihr Gegengewicht. Zu einer haltbaren Anschauung von dem Verhältnisse des Glückes und Unglückes zur sittlichen Qualität des Menschen und zur göttlichen Gerechtigkeit ist freilich der Verfasser auch nicht gelangt. Zwar erkennt er die allgemeine Verbreitung des Uebels an (40, 1), Unglück, Tod und Armuth kommt aus der Hand Gottes (11, 13), und er kennt einen erziehenden Zweck des Uebels (2, 5; 23, 27); aber die schweren Uebel sind doch nur für die Gottlosen bestimmt (40, 8—10), während dem Gottesfürchtigen kein dauerndes Leid widerfährt (31, 13—17; 36, 1), die Strafe trifft den Gottlosen jedenfalls vor oder an seinem rasch hereinbrechenden Todestage (9, 11 f.; 11, 26 f.; 18, 24; 21, 10), wogegen Gott es dem Frommen wohlergehen lässt, ihm langes Leben schenkt und ihm am Tage seines Todes gnädig ist (1, 12 f. und 20), und er hält an der Mosaischen Lehre fest, dass die Nachkommen der Gottlosen dem Untergange geweiht seien (40, 15 f.; 41, 6)

Schon hiernach können wir vermuthen, dass der Verfasser nicht zur Idee der Unsterblichkeit gelangt, sondern auf dem althebräischen Standpunkte stehen geblieben ist. In der That spricht er es auch geradezu aus, dass der Mensch nicht unsterblich sei (17, 30), den Aufenthalt im Todtenreiche schildert er als einen Zustand der Nichtigkeit, darin es kein Wohlleben und keine Klage gebe (14, 16; 17, 27 f.; 41, 7) und dessen Gesetz unbekannt sei (14, 12). Wenn er daher den Abgrund der Unterwelt, Feuer und Wurm als Strafe der Gottlosen angibt (21, 10; 7, 17), so ist an der ersten Stelle nur ein rascher Tod gemeint (vgl. V. 9) und die letztere ist grade so zu beurtheilen wie die oben (S. 45) angezogene aus Jes. 40—66.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf die Theologie des Verfassers, so erweist sich dieselbe als der treue Reflex seines ethischen Bewusstseins. Gott wird geschildert als der Höchste, der Weltbeherrscher und Allkönig (50, 14—17), als das Alles (die allbewegende Kraft: 43, 27), als der furchtbare und grosse Herr, der grösser ist als alle seine Werke (43, 28 f.), als der Erhabene, von dessen Herrlichkeit seine Schöpfung voll ist (39, 6; 42, 16), als der Heilige (4, 14), der tadellos ist (18, 2), nicht die Sünde verursacht, sondern sie hasst (15, 11 f. und 20; 12, 6) und dem Menschen freien Willen zur Entscheidung zwischen den Gegensätzen sowie die Möglichkeit des Guten gegeben hat (15, 14—17), als der gerechte Richter, der auf das Gebet der Elenden und Unterdrückten hört und ihnen Recht schafft (32, 17—19). Er ist aber auch der Gnädige und Barmherzige (1, 11), der denen hilft, die ihm vertrauen (2, 10—12) und sich der Menschen erbarmt um ihrer Vergänglichkeit willen (17, 29 f.; 18, 10), und er liebt diejenigen, welche die Weisheit lieben (4, 14). Zwar ist das Schicksal der Menschen von seinem freien Willen abhängig (36, 13 f), aber er vergilt jedem nach seiner sittlichen Qualität (17, 22 f.). Die Israeliten sind seine Auserwählten und einem Erstgeborenen gleichgeachtet (36, 12; 46, 6), an ihnen hat er sich vor den Augen

der Heiden heilig erwiesen (33, 4) und ihre Widersacher wird er im Zorne vernichten, um ihnen Recht zu schaffen (32, 18 f.; 33, 7—11), aber es gilt dies den Israeliten, sofern sie fromm und gottesfürchtig sind; jedoch auch die Heiden sollen ihn erkennen lernen (33, 5) und seine Barmherzigkeit erstreckt sich im Gegensatze zu der menschlichen über alle Menschen, welche sich seiner Rechte befleissigen (18, 13 f. vgl. 13, 15).

Dagegen haben wir im *Buche Daniel* wieder eine Fortentwicklung derjenigen Richtung vor uns, welche wir bei Besprechung der Restaurationsperiode nach dem Exil (S. 46) kurz characterisirten. Während aber der Prediger die negative Consequenz jener Richtung mit Beziehung auf das Gesetz darstellt, repräsentirt das Buch Daniel ihre positive Weiterbildung mit Bezug auf die Prophetie. Das Buch trägt daher trotz seiner visionären Form durchaus den Charakter der Reflexion und die darin herrschende Anschauungsweise ist, theologisch angesehen, die einer abstracten Transcendenz, anthropologisch betrachtet, die der formalen Gesetzlichkeit. Gott wird vorzugsweise erfasst nach seiner Erhabenheit über Welt und Menschen. Er ist der Höchste (2, 18 und 21), der Gott des Himmels (2, 19 und 37), der König des Himmels (4, 39), der Gott der Götter, der Herr der Könige (2, 47), mit denen er nach seinem Willen schaltet (2, 21; 5, 18 und 21), der Grosse und Furchtbare (9, 4), der sich durch Zeichen und Wunder kundgibt (3, 32; 6, 28), der Bund und Gnade denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote halten, die Hochmüthigen aber demüthigt (9, 4; 4, 34), der Gerechte, dessen Thun Wahrheit und dessen Wege Recht sind (9, 14; 4, 34), der Offenbarer der Geheimnisse durch Träume und Gesichte (2, 19; 7, 1; 10, 1) und der Verleiher der Weisheit und des Verständnisses (2, 21; 28; 47). Seine Umgebung bilden die der Persischen Religion entlehnten Wächter und Heiligen, welche seine Berather sind und seinen Willen vollziehen (4, 10; 14; 20; 10, 6 vgl. 12 – 14). Ihnen gegenüber sind die Schutzgeister der

verschiedenen Nationen, der Israeliten, Perser und Griechen, die Repräsentanten irdischer, einander bekämpfender Potenzen (10, 13; 20 f.). Daniel, welcher offenbar dem Volke als Vorbild vorgehalten werden soll, wird zwar geschildert als der Vielgeliebte Gottes (9, 23), als Diener des lebendigen Gottes (6, 21) und als ein treuer und todesmuthiger Bekenner des väterlichen Gesetzes (3, 17 f.; 6, 11 und 24) im Gegensatze zu den Abtrünnigen (8, 23; 11, 30); aber er trägt doch ganz den Character des späteren reflectirenden, ascetischen und ceremoniellen Judenthums. Er ist schriftkundig und geübt im Traum- und Räthsellösen (1, 17; 2, 23; 5, 12), enthält sich von Fleisch und Wein (1, 8; 12; 16) und ergeht sich in Büssen, Fasten und Beten (6, 11; 9, 3 und 20; 10, 3 und 12) behufs Erlangung göttlichen Wohlgefallens und Beistandes (10, 12; 9, 21—23), wie denn auch nach dem Verfasser Sünde und Schuld durch Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit getilgt werden (4, 24). Der Standpunkt des Buches ist daher überhaupt der des statutarischen Gesetzes, unter diesen Gesichtspunkt werden auch die Propheten gestellt (9, 10), und selbst die Strafgerichte über Israel werden aus dem Gesetze motivirt (9, 11—13). Ebenso wird das Verhalten der Heiden zu dem heiligen Volke (12, 7) vorzugsweise aus rituellem Gesichtspunkte beurtheilt, denn wenn es heisst, sie hätten die Wahrheit niedergeworfen (8, 12), so ist diese Wahrheit doch das Gesetz, das Heiligthum und die Opfer (8, 11; 7, 25; 11, 31).

Dennoch ist das Buch für uns dadurch von Interesse, dass es grade solche alttestamentlichen Ideen weiterentwickelt hat, welche im neutestamentlichen Vorstellungskreise an die Spitze treten. Nachdem Gott die heidnischen Herrschaften, insbesondere diejenige des Antiochus, niedergeworfen und Gericht über die Herrscher gehalten hat (7, 9—12 und 26), übergibt er die königliche Weltherrschaft auf ewig seinem Volke (2, 44; 7, 13 f.), den Heiligen des Höchsten (7, 18; 22 vgl. 25; 27). Denn nur an diese, nicht an den Messias, ist, wie aus den zuletzt angeführten

Stellen erhellt (vgl. auch Ps. 80, 18), bei demjenigen zu denken, der wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels erscheint, und von dem Betagten mit der ewigen Weltherrschaft belehnt wird (7, 13 f.). Zwar scheint für die Deutung auf den Messias sowohl der Umstand, dass derselbe als Individuum auftritt, als auch der andere, dass er in den Wolken des Himmels erscheint, zu sprechen. Allein jenes ist ebenso Personification wie die Darstellung der übrigen Reiche als Thiere (7, 3—7) und dieses soll bloss den göttlichen Ursprung und Character der neuen israelitischen Volkspersönlichkeit darstellen. Bedeutsam ist noch für uns die Bezeichnung „wie ein Menschensohn.“ Zwar bedeutet der Ausdruck an anderen Stellen (8, 15; 10, 16—18) nur so viel als „in Menschengestalt,“ hier aber tritt er, da der Menschensohn keinenfalls als Engel gedacht ist (in diesem Falle wäre er identisch mit Michael, dem Schutzgeist Israels: 10, 21; 12, 1, was einen schiefen Gedanken ergäbe), in Gegensatz zu den Thieren und bezeichnet daher im Unterschiede von der rohen Sinnlichkeit der heidnischen Herrschaften den der Idee des Menschen entsprechenden sittlichen Character der zukünftigen israelitischen Weltherrschaft, wenn auch der Verfasser, wie wir gesehen haben, das Sittliche nicht aus dem höchsten Gesichtspunkte gefasst hat.

Mit der Idee der Herstellung des Volkes Gottes hat das Buch Daniel nach dem Vorgange des Verfassers von Jes. 24—27 und von Ezechiel (S. 33 f. und 41) die der Auferstehung verbunden, und zwar nicht ohne dieselbe, wenn auch durch Anregung der Persischen Auferstehungslehre, wie dieselbe sich seit dem vierten Jahrhundert entwickelt hatte, weitergeführt zu haben. Nach der Errettung desjenigen Theiles des Volkes, welcher nicht von Gott zum Untergang bestimmt, sondern im Buche des Lebens verzeichnet war (12, 1), werden am Ende der Tage (12, 13) viele Israeliten, welche im Erdenstaub schlafen, erwachen und zwar theils zum ewigen Leben, theils zum ewigen Abscheu (12, 2). Die ersteren werden dann als

solche bezeichnet, welche verständig waren und Viele zur Gerechtigkeit leiteten (12, 3), wobei an die im Vorhergehenden (11, 33—35) beschriebenen Märtyrer zu denken ist; ihr zukünftiger Zustand wird nach persischer Anschauung als Ueberkleidung mit einem Lichtleibe vorgestellt (12, 3). Bei den letztern dagegen denkt er an die Abtrünnigen, welche sich durch die Märtyrer nicht haben läutern lassen (11, 32 und 35); ihr zukünftiges Schicksal beschreibt er anderswo (7, 11) als Vernichtung im Feuer. Dieser Vorstellung begegneten wir zwar auch schon oben (S. 45 und 59), doch ist sie hier wohl auch dem späteren Parsismus entlehnt.

Die im Propheten Daniel niedergelegten neuen Anschauungen haben im *Buche Henoch* [1]) eine eigenthümliche Weiterentwicklung empfangen. Der Verfasser verfolgt ähnlich wie jener den Zweck, durch Belehrung über die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung die Gerechten in der Noth der Zeit zu stärken und zu trösten, den Abtrünnigen aber das Gericht anzukündigen (1—5; 102, 4—105, 2); mit ihm hat er die characteristischen Grundbegriffe gemein und erfasst die Religiösität vorzugsweise aus dem Gesichtspunkte der Weisheit; wie jener steht er auf dem Boden der spätern reflectirenden Schriftgelehrsamkeit. Dagegen theilt das Buch Henoch nicht mit Daniel den Standpunkt der abstracten Transcendenz, der formalen Gesetzlichkeit und der Askese, in Folge dessen dieser

---

1) Wir folgen der Uebersetzung Dillmanns, mit Beiseitesetzung der Fragen nach der Zusammensetzung des Buches. Abgesehen davon, dass uns diese Fragen noch keineswegs erledigt erscheinen, würden dieselben nur dann für uns von Bedeutung sein, wenn mit verschiedenen Bestandtheilen des Buches eine durchgreifende Verschiedenheit der Anschauungsweise verbunden wäre, oder wenn sich ein Theil als nachchristlichen Ursprunges erwiese. Das erstere ist jedoch nicht der Fall, sondern die bezüglichen Differenzen sind im Grunde nicht grösser, als sie auch eine reiche Phantasie und die Beweglichkeit prophetischer Vorstellungen mit sich bringen könnte, wie solche denn auch innerhalb der von Ewald und Andern angenommenen Bestandtheile wiederkehren. In Bezug auf den letzten Punkt aber scheint uns bis jetzt jeder triftige Beweis zu fehlen.

ebenso als Vorläufer des Pharisäismus bezeichnet werden kann wie Koheleth als Vorläufer des Sadducäismus, sondern fasst die göttliche Immanenz wenigstens als Ziel der Weltentwicklung, vertritt die Gerechtigkeit schlechthin (91, 3—11; 92, 3 f. und sonst) und berührt das Ceremoniel ebensowenig wie die Askese, denn das Wehe über die Reichen gilt, wie aus dem Zusammenhange erhellt, nicht dem Reichthum selbst, sondern der Gesinnung der Reichen (94, 8 f.; 97, 7 — 98, 3).

Der geschichtliche Ausgangspunkt des Verfassers ist der Zustand Israels zur Zeit des Hyrkan. Das Volk ist in zwei Parteien gespalten, indem die einen festhalten am väterlichen Glauben und väterlicher Sitte, die anderen sich den Heiden zugewandt haben und daher mit diesen unter denselben Gesichtspunkt fallen. Die ersteren sind es, welche dem Verfasser die Idee der wahren Menschheit oder, was dasselbe ist, des Volkes Israel repräsentiren, denn wenn er auch, wie wir sehen werden, das nationale Privilegium seines Volkes nicht zurückstellt, so stützt sich dasselbe doch bei ihm nur auf die sittlichen Eigenschaften des Hebräers, nicht aber auf die nationale Abstammung und ihre äusseren Merkmale. Sie werden characterisirt als die Gläubigen, Gerechten, Weisen und Guten, als die Heiligen d. h. Gott Angehörigen (vgl. 1, 8 f.), als die Auserwählten d. h. zur Theilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit Auserlesenen (1, 1; 25, 5; 46, 8; 38, 2—6; 39, 4; 98, 1; 103, 9), obgleich ein Theil von ihnen kleinmüthig ist (103, 9). Ihre Namen sind Gott gegenwärtig, indem er die Sterne nach ihnen benannt hat (43, 3 f.; 46, 7), und sie werden dereinst die vollendete Gemeinde der Gerechten bilden (53, 6; 62, 8). Ihnen gegenüber nun stehen die abgefallenen Israeliten, welche den Herrn der Geister verleugnen, sein Gesetz übertreten (2, 4; 41, 2; 45, 2; 5, 4) und nicht an den Messias, die zukünftige Vergeltung und die Vollendung der Heiligen glauben (48, 10; 60, 6; 45, 1), sowie die heidnischen Machthaber, welche Gewalt üben, sich über die Drangsale der Gerechten

freuen, in Genüssen schwelgen und dabei straflos zu bleiben vermeinen (98, 2—15; 100, 7; 104, 7); beide zusammen werden als die Gottlosen, Sünder, Thoren, Ungerechten und Verstockten bezeichnet (1, 9; 2, 4; 38, 2 f.; 42, 3, 98, 1 und 11).

Durch diesen historischen Gesichtskreis ist nun die Anschauung des Verfassers wesentlich bestimmt, insbesondere auch sein Gottesbegriff. Gott wird beschrieben als der Heilige, vor dem kein Sterblicher vollkommen gerecht ist (81, 5 vgl. 4), als der Grosse, der Herr des Himmels (84, 2; 104, 9) und der himmlischen Geister (38, 2—6; 41, 2), als der Herr der Herrlichkeit (25, 3; 36, 4), der auf dem Throne der Herrlichkeit thront, umgeben von den heiligen Engeln oder Wächtern (71, 5—8; 1, 5—9), als der Gott der Welt und der mächtige König, dem die Erde als Fussschemel dient (1, 3; 84, 2) und an dessen unabänderliche Ordnungen der Naturverlauf gebunden ist (5, 2 vgl. Cap. 2—4), als der König aller Könige, dessen Gericht über alles Fleisch ergeht (1, 9; 84, 4—6). Wie er nicht die Ursache der Sünde ist, welche vielmehr aus des Menschen Kopfe erschaffen ist (98, 4), so wird auch das Uebel nur um der Sünde willen von ihm verhängt (80, 2—8; 100, 10—13), wie denn auch die Naturkräfte seinem Segen oder Fluche dienen (41, 8; 59). Die materiale ethische Wirksamkeit Gottes auf die Menschheit hat dann der Verfasser fixirt in dem Begriffe der Weisheit, welche er nach dem Vorgange der Sprichwörter und des Jesus Sirach personificirt. Sie stieg vom Himmel herab, um unter den Menschenkindern zu wohnen, aber sie fand (abgesehen von den Gerechten) keinen Wohnort und kehrte daher in den Himmel zurück (42, 1 f.; 94, 5), um zur Zeit der Vollendung zurückzukehren. Statt ihrer hat ihr Gegensatz, die Ungerechtigkeit, sich unter den Menschen niedergelassen (42, 3). Der Idee der göttlichen Vorsehung aber hat er dadurch einen concreten Ausdruck gegeben, dass er das Zukünftige im Himmel auf Tafeln aufgeschrieben sein lässt (81, 2; 103, 2—4).

Das Bedürfniss, gegenüber den Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit von Seiten seiner Gegner sowohl als auch von Seiten jener kleinmüthigen Gerechten, welche der alten Vergeltungslehre gemäss ihre Offenbarung in der Gegenwart erwarteten (102; 103), die volle Realität derselben darthun zu können, hat den Verfasser dahin geführt, die schon bei Daniel vorhandene Idee der zukünftigen Auferstehung und des zukünftigen Gerichts in Israel in diejenige der individuellen Unsterblichkeit und eines der ethischen Beschaffenheit der Individuen entsprechenden Zustandes nach dem Tode umzubilden. Auf diese Weise hat er einen bedeutsamen Schritt dazu gethan, der menschlichen Persönlichkeit einen ewigen Inhalt zu geben und sie von den Fesseln der nationalen Anschauung zu befreien. Den Ort der Abgeschiedenen denkt er sich, abweichend von der althebräischen Vorstellung, jenseits des die Erde umfliessenden Oceans und unterscheidet darin verschiedene, der sittlichen Qualität der Todten entsprechende Abtheilungen, zwei für die Gerechten, welche bis zum allgemeinen Gerichte dort bleiben, und zwei für die Sünder, nämlich die eine für diejenigen, über welche zu ihren Lebzeiten kein göttliches Gericht ergangen ist, welche dafür aber beim Endgerichte der Gehenna übergeben werden, die andere für die, welche die göttliche Gerechtigkeit auch schon auf Erden erreicht hat und welche dafür die mildere Strafe eines ewigen Aufenthaltes im Scheol empfangen (22; 103, 7 f.). Als Aufenthaltsort ausgezeichneter Gerechter aber, des Elias, Henoch und Anderer (89, 52; 93, 8; 87, 3 f.; 60, 8 und 23; 61, 12; 70, 3 f.), stellt sich der Verfasser das in Norden gelegene Paradies vor, den Garten der Gerechtigkeit (32, 3; 61, 1; 77 vgl. Ez. 28, 13 f.; Jes. 51, 3; Hom. Odyssee IV, 563—570), das Urbild der zukünftigen Theokratie (61, 1; 70, 3).

Nicht minder wichtig für unseren Zweck ist die Ausbildung, welche die im Buche Daniel enthaltenen teleologischen Vorstellungen durch den Verfasser erfahren haben, sofern dieselbe wie einerseits die volle Offenbarung der göttli-

chen Gerechtigkeit, so andererseits die Realisation der Idee des Menschen zur leitenden Tendenz hat. Das Organ beider ist der Menschensohn und zwar erscheint derselbe hier, im Unterschiede von dem Propheten Daniel ausdrücklich als Individuum, eine Aenderung, welche als Fortbildung der Danielschen Idee betrachtet werden darf, sofern so der Menschensohn lediglich dasjenige persönlich und in höchster Potenz darstellt, was auch zugleich Attribut der Gesammtheit ist. Denn der Menschensohn ist der Erwählte unter den Erwählten, der Gerechte unter den Gerechten, der Weise unter den Weisen (38, 2; 45, 3 f.; 49, 2 f.). Mit dem Ausdrucke Menschensohn aber, woneben mit gleichem Sinne die Ausdrücke Sohn des Menschgebornen (62, 7; 71, 17), Sohn des Mannes (69, 29), Sohn des Weibes (62, 5) auftreten, hat der Verfasser ohne Zweifel nicht bloss sagen wollen, dass er von menschlicher Gestalt sei (46, 1), sondern auch, dass in dieser Menschengestalt die Idee des Menschen verkörpert sei. Nur so sind die himmlische Präexistenz des Menschensohnes und die Prädicate, welche ihm beigelegt werden, erklärlich. Denn wenn, was die letzteren anlangt, er unter anderem als derjenige bezeichnet wird, in dem die Gerechtigkeit, der Geist der Weisheit, Einsicht, Lehre und Kraft, ja der Geist der in Gerechtigkeit Entschlafenen wohnt (46, 3; 49, 3), so ist ja klar, dass der Ausdruck eine Steigerung des Begriffes Mensch, mithin die Vorstellung des idealen Menschen enthält. Dadurch wird auch die Ansicht ausgeschlossen, als bezeichne das Wort bloss die menschliche Seite des Messias im Gegensatze zur göttlichen oder seine unscheinbare Menschengestalt. Dies forderte ja auch eine Antithese, die aber gar nicht vorhanden ist; denn das Prädikat Sohn Gottes (105, 2) bezeichnet nach Analogie der Prädicate Kinder Gottes oder Kinder des Himmels (62, 11; 101, 1), womit er die Auserwählten belegt, lediglich die Relation der Angehörigkeit, worin derselbe zu Gott steht, und der Beiname Gesalbter (48, 10; 32, 4) ist mit demjenigen des Erwählten gleichbedeutend. Dass aber eine solche

Steigerung des Begriffes Mensch der Vorstellung des Verfassers vom Wesen des Menschen überhaupt nicht widerstrebt, geht auch daraus hervor, dass er Gott selbst und die Engel in menschlicher Gestalt auftreten lässt (46, 1). Die Benennung Gesalbter zeigt jedoch auch, dass wir in dem Menschensohne des Buches Henoch eine Weiterbildung des älteren Messiasbegriffes vor uns haben, wie denn auch die oben genannten Prädicate zum Theil an Messianische Stellen aus Jesaias und Jeremias anklingen. In Folge der Erweiterung des Gesichtskreises der Prophetie und des erlangten Uebergewichtes des ethischen Bewusstseins über das nationale ist aus dem volksthümlichen Könige aus dem Stamme Davids und aus dem idealen Israeliten der ideale Mensch geworden. Indem der Messias aber so eine universelle Bedeutung bekommt, wird er damit zugleich in eine nicht mehr bloss historische, sondern ewige Beziehung zu Gott gesetzt und mit einer umfassenden Wirksamkeit ausgerüstet. In der ersteren Beziehung wird von ihm Präexistenz ausgesagt. Schon vor der Schöpfung ward sein Name von dem Herrn der Geister genannt und war er selber schon in der Verborgenheit da und erwählt (48, 3 und 6 vgl. 62, 6 f.). Da jedoch dieser Name eben nur der Name Menschensohn ist (48, 2 f.) [1]), die Verborgenheit nur den Gegensatz zum Offenbarwerden schlechthin, ohne Rücksicht auf die Art und Weise der Existenz (reale oder ideale), bildet (38, 3; 58, 5; 46, 3 vgl. 48, 7; 62, 7), und die Erwählung sich auf die Gerechten sowie den Gerechtesten als solche, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Individuum, bezieht, so ist diese Präexistenz ebenso wie die der vollendeten Theokratie lediglich als eine ideelle anzusehen. Anderenfalls wäre auch, da der Verfasser der praeexistentianischen Ansicht über die Entstehung der menschlichen Seele ebenso wenig ergeben ist als der Hebraismus überhaupt, und den himmlischen

---

1) Vgl. V. 5 und 7 sowie unsere Bemerkungen über den Sinn des Wortes Name in „die Idee Gottes oder des Vaters“ S. 62 f.

Menschensohn nicht als Geist, sondern als mit einem Körper begabten Menschen schildert, die Benennung Weibes- oder Menschensohn, welche menschliche Erzeugung und Geburt voraussetzt, unerklärlich. In der zweiten Beziehung aber, betreffend die universelle Wirksamkeit des Menschensohnes, ist vor Allem zu beachten, dass dieselbe ihm beigelegt wird auf Grund dessen, dass er der vollendete Mensch ist (46, 3; 49, 2 — 4). Sie ist daher keineswegs der Effect irgend einer andern, aussermenschlichen, Qualität, sondern indem der Verfasser in der Herstellung der Gerechtigkeit den göttlichen Weltzweck erkennt (48, 1; 92, 4), wird derjenige, in welchem dieser Zweck seine individuelle Verwirklichung gefunden hat, das Organ dieser Herstellung, und zwar nicht vermöge eines metaphysischen Actes, sondern durch freie Wahl und Uebertragung (49, 4; 51, 3; 61, 8), wie denn an anderen Stellen die entsprechenden Functionen auch Gott selbst zugeschrieben werden (62; 91, 7; 100, 4 f.). Als der erwählte Menschensohn nun nimmt er wie Gott selbst (als Beisitzer) den Thron der Herrlichkeit ein, vernichtet die heidnischen Mächte, richtet über Verborgenes und Offenbares, erweckt die Gerechten zum ewigen Leben und stellt die vollendete Gemeinde der Heiligen her.

Von diesen Grundgedanken aus muss nun auch die Eschatologie des Verfassers betrachtet werden. Die Hauptmomente derselben sind aber folgende: Wenn die Ungerechtigkeit, die Gewaltthat und der Abfall, wie ihn der Verfasser vor Augen hatte, den höchsten Grad erreicht haben wird, und die Heiden mit den abgefallenen Israeliten ihre ganze Macht gegen Israel aufgeboten haben werden (91, 7; 90, 16), so wird der Menschensohn erscheinen und zwar, wie die Ausdrücke Menschen-, Mannes- oder Weibessohn fordern, nicht vom Himmel her, sondern hervorgehend aus der Mitte des Volkes. Er wird sich mit den Gerechten gegen die hochmüthigen Machthaber, welche die Erde niedertreten, den Götzen dienen und nichts als Ungerechtigkeiten begehen, und gegen diejenigen Is-

raeliten, welche, in Verblendung und Unwissenheit versunken, es mit ihnen halten, erheben, sie unter grosser Bewegung der Völker und in einem brudermörderischen Kampfe (99, 4; 100, 2) besiegen und die Zerknirschten umbringen (46, 4–8; 62, 6—12; 63; 98, 12; 99, 6), um sie dem Hades zu übergeben (46, 6). Alsdann wird nach dem Vorbilde des Paradieses das neue Jerusalem und in ihm ein neuer Tempel erbaut (61, 1—4; 89, 50; 90, 28 f.). Um ihn sammeln sich die zerstreuten Israeliten und die Heiden, welche, durch das Gericht erschüttert, eine Frist zur Bekehrung erlangen und sich der Herrschaft Israels unterordnen (50, 2; 90, 30–33; 91, 14). Die Gerechten werden aus dem Schlafe im Hades erweckt (91, 10; 92, 3; 61, 5). Der Menschensohn hält Gericht über Israel (49, 4; 51, 2 f.; 62, 3); die Abgefallenen und Ungerechten werden in die Gehenna, welche sich der Verfasser als Feuerpfuhl im dunkeln Innern der Erde mit dem Thale des Hinnom als Eingang denkt (26, 3 f.; 27, 2; 54, 1 f.; 90, 26 f. vgl. 103, 8), geworfen und verfallen dort dem ewigen Tode d. h. einem ewigen Zustande der Nichtigkeit und Qual (22, 13; 108, 3; 5, 5), die Gerechten aber empfangen das ihnen aufbehaltene Loos (46, 3; 48, 7). So wird die Versammlung der Gerechten, die Pflanze der Gerechtigkeit, die Gemeinde der Heiligen hergestellt (10, 16; 93, 2; 62, 8), welche der Menschensohn mit Weisheit und Gerechtigkeit regiert (49). Doch ist ihr noch ein letzter Entscheidungskampf aufbehalten, indem sich die heidnische Macht der Parther und Meder gegen sie erhebt, eine Vorstellung, welche sich an die oben (S. 41) betrachtete Stelle aus Hesekiel anlehnt; aber sie werden besiegt und vernichtet (56, 5—8). Diesem abermaligen Gericht über die Gottlosen folgt die Auferstehung der verstorbenen Sünder und ihre Verurtheilung. Ihre Geister werden der Unterwelt entnommen und ewiger Feuerqual übergeben (27, 2 f.; 90, 26; 98, 3; 103, 8; 108, 2–6). Nachdem der Menschensohn alsdann auch die Engel gerichtet (61, 8) und die gefallenen in das Ge-

fängniss geworfen (19; 55, 4), tritt die zukünftige Welt in die Erscheinung (71, 15). Die Heiligen des Himmels, der Erde und des Paradieses vereinigen sich zu Einer Gemeinde (39, 1; 53, 6; 62, 8; 71, 16; 90, 31), Himmel und Erde werden umgestaltet (45, 4; 91, 16) und die Pforten des Himmels geöffnet (104, 2). Die Auserwählten besitzen das heilige Land und die Erde (5, 7; 51, 5); Licht, Freude und Friede wird ihnen zu Theil (2, 7); selbst Sünden der Schwachheit werden nicht begangen, sondern sie empfangen ewige Rechtschaffenheit (5, 8; 92, 4), indem sie aus dem Brunnen der Gerechtigkeit und Weisheit trinken (48, 1; 49, 1). Plage und Zorngericht trifft die Gerechten nicht mehr, der Baum des Lebens, an den Tempel versetzt, wird ihnen zum Genusse gegeben (25, 4—6); von Leid und Mühe unberührt, werden sie langes (ewiges) Leben haben und mit dem Menschensohne essen, schlafen und aufstehen in Ewigkeit (5, 9; 62, 14; 71, 17). Der Lichtglanz Gottes ist über sie ausgegossen (38, 4; 39, 7; 104, 2), sie freuen sich wie die Engel des Himmels (51, 4; 104, 4) und ewiges Lob des Höchsten kommt von ihren Lippen (39, 40; 61, 10). Den Mittelpunkt aller dieser Vorgänge bildet also auch bei Henoch Israel, wie ihm denn auch Palästina in der Mitte der Erde liegt (26, 1 vgl. 90, 26), und die Auserwählten sind principiell Israeliten, denen gegenüber die bekehrten Heiden in die Stellung von Beisassen treten. Aber sie sind diess nur auf Grund und unter der Bedingung der Gerechtigkeit, daher der Standpunkt des Verfassers nicht derjenige des nationalen Particularismus ist.

Nicht minder wichtig als Henoch ist für uns das *Buch der Weisheit*, theils wegen der weiteren Ausbildung, welche darin einzelne Seiten der Anthropologie empfangen haben, theils wegen der darin vorliegenden Versetzung des Hebraismus mit Elementen des Hellenismus, insbesondere der platonischen und stoischen Philosophie; denn wenn auch nicht zu verkennen ist, dass dadurch in einzelnen Punkten die Reinheit der hebräischen Anschauung getrübt wor-

den ist, so hat sie doch andererseits auch eine Erweiterung des Gesichtskreises und eine Milderung der Schärfen der hebräischen Denkweise zur Folge gehabt.

Im Mittelpunkte des ganzen Gedankenkreises steht auch hier der Begriff der Weisheit, und zwar hat der Verfasser denselben noch dadurch erweitert, dass er auch die theoretischen Wissenschaften, insbesondere die metaphysische Erkenntniss (7, 17—21) und die Kunst dazu rechnet (14, 2), eine Aenderung, welche griechischem Einflusse zuzuschreiben ist; doch hat er das ethische Moment des Begriffes festgehalten, indem er Weisheit und Gerechtigkeit als identisch setzt (4, 17 vgl. 7 und 16). Nach ihrer Genesis im menschlichen Geiste betrachtet, ist sie anfangs Verlangen nach Belehrung, aus diesem Verlangen kommt Liebe zur Weisheit, aus der Liebe aber entspringt die Beobachtung ihrer Gesetze (6, 17 f.). Wie sie sich daher im Ganzen als sittliche Gerechtigkeit offenbart, so im Einzelnen in den Tugenden der Mässigkeit, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit (8, 7). Nach ihrer Rückwirkung auf den Menschen betrachtet aber bringt sie Freude und Heiterkeit (8, 16), Trost (8, 9), Ehre, Ruhm und ewiges Andenken (8, 13 und 18). Obgleich der Werth des Reichthums im Vergleich mit ihr nichtig ist (7, 9), so bringt sie doch auch irdische Güter (7, 11; 8, 5; 10, 10). Zwar ist die Weisheit also zunächst eine Qualität des Menschen; aber, metaphysisch angesehen, ist sie doch auch der Effect und die Offenbarung eines allgemeinen göttlichen Princips. So betrachtet, erscheint sie als die Kraft Gottes (1, 3 vgl. 4 f.), als sein heiliger, die sittliche Bildung im Menschen bewirkender Geist (1, 5 vgl. 4; 9, 17), als sein Wort oder Wille (9, 1 f.; 10, 15 vgl. 18, 15; 16, 26), als göttliche Vorsehung (10, 10—18). Sie ist das umfassende, schöpferische, alles durchdringende und bildende göttliche Princip in der Welt (1, 7; 7, 22—24), ein Ausfluss seiner Herrlichkeit, ein Abglanz seines ewigen Lichtes und ein Abbild seiner Güte (7, 25 f.), die Beisitzerin seines Thrones (9, 4). Sie war seine Gehülfin bei der Schöpfung (1,

9), sie durchdringt ordnend die Welt (8, 1) und ist die Quelle menschlicher Erkenntniss und Gerechtigkeit (7, 17 –22; 9, 10 f. und 18), indem sie sich denjenigen mittheilt, welche durch Lauterkeit, Sehnsucht und Liebe zu ihr ihrer würdig sind (1, 4; 6, 11 und 16; 7, 7; 8, 2), daher sie Freunde Gottes und Propheten schafft (7, 27). Erscheint die Weisheit in diesen Aussagen auch persönlich, so zeigt doch die Mehrzahl derselben und Stellen wie 9, 2 und 9, dass hierbei lediglich an eine Personification zu denken ist.

Aus dieser Beschreibung der göttlichen Weisheit ergibt sich schon, dass der Gottesbegriff des Verfassers nicht den Standpunkt des deistischen Judaismus, sondern den der Immanenz vertritt. An jenen erinnert zwar die Wichtigkeit, welche die göttliche Allmacht erlangt, indem dieselbe den ethischen Qualitäten der richterlichen Gerechtigkeit und der Erbarmung zur Begründung dient (11, 23; 12, 15 f.); aber daneben wird doch die Einwohnung des göttlichen im menschlichen Geiste stark hervorgehoben (12, 1 vgl. 7, 22), die göttliche Liebe, Langmuth und bessernde Zucht daraus abgeleitet (11, 23 — 12, 2), ausserdem ergibt sich aus dem Gedankenzusammenhange, dass jene Begründung bloss darauf ausgeht, die Möglichkeit der Gerechtigkeit und Erbarmung durch die Unabhängigkeit Gottes von dem Menschen in Folge seiner Allmacht zu erweisen. Im Uebrigen wird Gott geschildert als der (wahrhaft) Seiende (13, 1), der Allbeherrscher (7, 25), der die Wirkung der Naturkräfte nicht allein beherrscht, sondern auch die Natur behufs ausserordentlicher Zwecke umbildet (16, 24; 19, 6 und 18), als der Schöpfer der Welt aus gestaltlosem Stoffe und als der Urheber der Schönheit der Geschöpfe (11, 17; 13, 3 und 5), Attribute, welche grösstentheils der griechischen Philosophie entlehnt sind und von denen das vorletzte als eine Anomalie innerhalb der eignen Anschauung des Verfassers bezeichnet werden muss, ferner als der Herr der Barmherzigkeit (9, 1), der Erlöser von allem Uebel (16, 8), der Wegzeiger zur Weisheit

und der Lenker der Weisen (7, 15), der die Heiligen für gerecht erklärt.

Wir werden nach dem Vorhergehenden bei dem Verfasser sehr hohe und weite Vorstellungen vom Menschen erwarten dürfen. Obgleich er die Nichtigkeit der Welt gegenüber von Gott sowohl, als die Schwachheit, Vergänglichkeit und geringe Einsicht des durch seinen Leib beschwerten Menschen hervorhebt (9, 5 f. und 14—17), so gilt ihm diess doch nur von dem Menschen an sich ohne die Weisheit. Er erwähnt andererseits seine natürliche Bestimmung zur Herrschaft über die Erde (9, 2), hat vom Platonismus die Vorstellung von der Präexistenz der Seele aufgenommen (8, 19 f.) und lässt ihn, mit Beziehung auf seine Gottebenbildlichkeit, ursprünglich unsterblich geschaffen sein (2, 23 f. 1, 13 f.). Dagegen ist der Tod erst in Folge der Verführung der Menschen zur Sünde durch den neidischen Satan und nur für die ihm Angehörenden in die Welt getreten (2, 24), und zwar fasst er diesen Begriff im prägnanten Sinne als den Zustand im Hades (1, 14; 4, 19), einen Zustand der Nichtigkeit, Vergessenheit und Finsterniss, des Schmerzes, der Furcht, Angst und Reue (1, 11; 4, 19; 5, 2 f.; 17, 21). Dabei denkt der Verfasser sich, Leib und Seele dualistisch trennend, wie die Gerechtigkeit so auch die Sünde als Folge des ethischen Zustandes, worin sich die präexistente Seele befand, dem entsprechend die Seele einen zur Sünde oder zur Gerechtigkeit disponirten Leib empfängt (8, 20), eine Vorstellung, welche allerdings mit der oben berührten Herleitung der Sünde im Widerspruche steht. Der wahre, von Gott gewollte Mensch aber kommt erst zur Erscheinung in den Weisen, Gerechten oder Frommen. Indem dieselben die Gerechtigkeit lieben, in Einfalt und Reinheit des Herzens nach Erkenntniss Gottes trachten, werden sie erfüllt von der Weisheit und dem Geiste sittlicher Bildung (1, 1—5), erlangen Erkenntniss der Macht Gottes und seiner Rathschlüsse (15, 2; 9, 17), bewahren mit frommer Gesinnung das Gesetz (6, 10 vgl. 4), werden daher von

Gott als fromm (gerecht) anerkannt, so dass sie Entschuldigung für ihre Sünden (der Schwachheit) finden, sind Gottes Eigenthum (15, 2) und erlangen die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit (2, 23; 6, 18 f.; 15, 3). Die letzteren Begriffe bedürfen hier einer genaueren Erläuterung. Wie der Tod, so müssen auch sie im Unterschiede vom Leben im Hades im prägnanten Sinne gefasst werden; denn den Zustand der Unsterblichkeit beschreibt der Verfasser als Gelangen in die Nähe Gottes oder in den Himmel (6, 19; 3, 14) und als ewiges Leben ohne Qual (3, 1; 5, 15). Diese Vorstellung ist ebenfalls der Einwirkung des Platonismus zuzuschreiben, doch fanden sich dafür in der Erzählung von der Himmelfahrt des Henoch und Elias Anknüpfungspunkte. Wir werfen hier zugleich einen Blick auf die ungefähr aus derselben Zeit herstammende analoge Stelle 2 Macc. 7, wo die sieben Brüder, als sie von Antiochus gemartert werden, die Hoffnung aussprechen, um ihrer bewährten Treue gegen das Gesetz willen des Bundes mit Gott zum ewigen Leben theilhaftig zu werden, Athem und Leben wiederzuempfangen, zum ewigen Aufleben auferweckt und wieder vereinigt zu werden (V. 9; 14; 23; 29; 36). Es ist dem Zusammenhange nach nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser dabei an die zukünftige Auferstehung der Gerechten gedacht hat, sondern er versteht darunter wohl dasselbe, was das Buch der Weisheit als Erhebung der Gerechten in den Himmel beschreibt. Zwar zunächst dem Alexandrinischen Platonismus entlehnt, ist diese Vorstellung doch ebenso wie diejenige von einer Auferstehung am dritten Tage bei Hosea auf orientalische Religionselemente, insbesondre des Parsismus, zurückzuführen. Während aber die persische Vorstellung sich an einen Naturprozess, die Erscheinung der Sichel des Mondes am dritten Tage (nach drei Nächten) nach Eintritt des Neumondes, anlehnt und auf diese Weise ihren Zusammenhang mit dem Naturmythus deutlich verräth, ist die hebräische lediglich aus dem ethischen Gesichtspunkte des Bundes mit Gott oder der göttlichen Gerechtigkeit gefasst

und hat daher auch vom Parsismus nur den äusseren Anstoss empfangen. Dass aber die Idee der allgemeinen Auferstehung in diejenige der individuellen Unsterblichkeit oder Auferstehung übergegangen ist, ist als ein bedeutsamer Fortschritt zu bezeichnen, indem dadurch das Individuum einen selbständigen Werth empfängt.

Es könnte hiernach sowie nach dem oben betrachteten Inhalte des Buches der Weisheit scheinen, als stände der Verfasser auf dem Standpunkte der Humanität schlechthin. Diess ist jedoch nicht der Fall, sondern der nationale Gesichtspunkt ist bei ihm nicht minder vorhanden als im Buche Henoch. Die Auserwählten, Heiligen, Gerechten sind ihm ebenfalls principiell Israeliten (3, 9 f. u. 15; 10, 17; 18, 5 u. 7); Israel ist das heilige Volk (10, 15), der Sohn Gottes (18, 13); ihm ist die Aufgabe geworden, der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes zu geben (18, 4); ja das Privilegium Israels wird fast in einer die ethische Grundidee verletzenden Weise hervorgehoben (15, 2; 18, 22 und 24). Ebenso versteht er unter den Gottlosen zunächst die Heiden und dann die abtrünnigen Israeliten (1, 15; 3, 10; 14, 9—11). Trotz der Aufnahme platonischer Elemente in seine Anschauung bekämpft der Verfasser daher auch das eigentliche Heidenthum mit allen, ihm zu Gebote stehenden, Mitteln; die Thorheit des Götzendienstes (13, 1—9; 15, 14—19), die damit verbundene Unwissenheit, Unsittlichkeit und Rohheit (12, 3—6; 14, 22—31), die epicuräische Weltansicht (2, 1—9) wird von ihm scharf gerügt, der Götzendienst ist ihm Abfall von der wahren ursprünglichen Religion (14, 12—14), und das Heidenthum ist daher dem Untergange geweiht (14, 11 und 13).

Eine besondere Erwähnung verdient noch die Behandlung, welche die Vergeltungslehre, wahrscheinlich in Folge von Einwürfen, welche gegen die alte Form derselben von Seiten der Ungläubigen erhoben wurden, durch den Verfasser erfährt. Kindersegen und Kinderlosigkeit, hohes Alter und früher Tod sind ihm an sich noch keine Zeichen göttlichen Wohlgefallens oder Zornes, sondern es

kommt auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen an; die Kinder der Bösen sind wieder böse und nehmen ein schlimmes Ende, während Kinderlosigkeit mit Tugend unsterbliches Gedächtniss hat und das ewige Leben empfängt; der Werth des Alters aber besteht in Weisheit und unbeflecktem Leben, und die Gott Wohlgefälligen nimmt er behufs ihrer Bewahrung vor Bosheit und Laster mitunter früh zu sich (3, 10—4, 14). Die Leiden der Gerechten dienen zu ihrer Prüfung (3, 5 f.), während sie bei den Gottlosen eine Wirkung des göttlichen Zornes sind (11, 9), und wenn diesen der Tod jener als Vernichtung erscheint, ist er doch in Wirklichkeit nur der Eingang zum Frieden (3, 3). Diesen zukünftigen Zustand der Gerechten stellt der Verfasser unter den Gesichtspunkt des Lohnes oder Siegespreises (2, 22; 5, 15), wobei er jedoch durch den parallelen Ausdruck Gnadenerweisung (3, 14 vgl. 8, 21) die juridische Seite dieses Begriffes ausschliesst. Er löst also die Frage nach der Realisation der richterlichen Gerechtigkeit Gottes mit Hülfe der Idee der Unsterblichkeit und sieht daher auch in der jenseitigen Vergeltung die Lösung der scheinbaren Widersprüche der Gegenwart (3, 2—4; 9). Diese Gedanken laufen aber auch bei ihm in die Vorstellung der Auferstehung, des allgemeinen Gerichtes und der Vollendung des Gottesreiches mit Israel als Mittelpunkt desselben aus [1]). Die heidnischen Machthaber und das Heidenthum selbst werden in Bälde mit Hülfe der Naturgewalten gestürzt (6, 5; 5, 17—23; 14, 14); die abgeschiedenen Gerechten erscheinen in sichtbarer Herrlichkeit auf Erden (3, 7) und halten Gericht über die Lebenden (3, 7 f.; 4, 16 und 20); die

---

1) Dies mit Grimm, Commentar zum Buche der Weisheit 1860 S. 59 ff.; 88 ff.) in Abrede zu stellen, ist kein zureichender Grund vorhanden; denn der Mangel von gleichzeitigen Analogien einer Combination der jenseitigen und diesseitigen Unsterblichkeit kann bei der selbständigen Productionskraft des Verfassers nichts beweisen. Die Anschauungsweise des Verfassers ist aber auch von einem so abstracten Spiritualismus, wie ihn die Auffassung Grimms voraussetzen würde, weit entfernt.

Gottlosen werden in den Hades gestürzt (4, 18 f.), die Gerechten aber empfangen das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit (3, 8; 5, 16).

Es geht hieraus zur Genüge hervor, dass das Buch der Weisheit trotz der Aufnahme von Elementen des Hellenismus, wozu wir ausser dem oben Angeführten auch noch die Idee des Schönen rechnen können (13, 3), dennoch die Grundlagen der hebräischen Religion treu bewahrt hat; die Weiterbildung aber, welche einzelne Seiten derselben darin empfangen haben, machen es zu einem der werthvollsten Documente der Vorgeschichte des Christenthums.

Nachdem uns das Buch der Weisheit bis an die Schwelle des Christenthums geführt hat, betrachten wir noch kurz die Ausläufer der hebräischen Entwicklung, wie sie uns im Sadducäismus, Pharisäismus und Essenismus vorliegen, sowie die Wirksamkeit Johannes des Täufers. Die beiden ersten haben, wie wir bereits bemerkten, ihre Wurzel in der Restaurationsepoche nach dem Exil, und zwar stellt der Pharisäismus eine Weiterbildung des in dem Princip der levitischen Heiligkeit befangenen, statutarisch gewordenen und aus einseitig cultischem Gesichtspunkte erfassten Hebraismus überhaupt, der Sadducäismus den Geist des restituirten kanonischen Mosaismus insbesondere [1]) dar. Daraus erklärt sich bei dem *Sadducäismus* die Verwerfung der Lehre von der Auferstehung (Mc. 12, 18 vgl. Apg. 4, 2; 23, 8, Jos. antiq. 18, 1, 4) sowie der das Gesetz auslegenden und ergänzenden Ueberlieferung (Jos. antiqu. 13, 10, 6) und ihr deistischer Gottes- und Freiheitsbegriff, wonach sie, wahrscheinlich mit Anlehnung an den Stoicismus, jede Einwirkung Got-

---

1) Zwar lässt sich aus den vorhandenen Nachrichten, insbesondere Jos. antiq. 13, 10, 6, nicht nachweisen, dass die Sadducäer die Prophetie und die Hagiographen verwarfen, wohl aber ist es bei ihrer Verleugnung der Lehre von der Auferstehung, von den Engeln und Geistern (Apg. 23, 8) unwahrscheinlich, dass sie diesen Schriften kanonisches (normatives) Ansehen zugeschrieben haben sollten.

tes auf die menschliche Selbstbestimmung leugneten (Jos. b. Jud. 2, 8, 12 ff.). Dass sie sich überhaupt, im Gegensatze zu den Pharisäern, heidnischer Lebensansicht angeschlossen, ist insofern möglich, als ja die eudämonistische Anschauung des Mosaismus und der Mangel der Idee der Unsterblichkeit und Auferstehung Anknüpfungspunkte dafür boten, doch ist man nicht befugt, wie gewöhnlich geschieht, die in den Büchern Daniel, Sirach und Henoch bekämpften Abtrünnigen und Gottlosen für Sadducäer zu halten [2]. Was den *Pharisäismus* anlangt, so hat derselbe also im Grunde dieselbe Wurzel wie der Sadducäismus. Mit ihm hat er ferner den deistischen Gottesbegriff, die formale Auffassung des göttlichen Gesetzes und der menschlichen Gerechtigkeit sowie den Mangel an innerlicher, gemüthlicher Religiosität gemein. Aber er unterscheidet sich von diesem dadurch, dass er wenigstens eine Cooperation Gottes mit der menschlichen Freiheit anerkennt, also durch einen minder consequenten Deismus, dass er das Gesetz nicht als abgeschlossenes Statut betrachtet, sondern mit ihm die Propheten, die mündliche Ueberlieferung und die Elemente des späteren nachexilischen Hebräismus verbindet, und dass er schon in Folge seiner Entstehung unter den Gesetzestreuen während der Maccabäischen Kämpfe, aber auch in Folge der Aufnahme des späteren Hebraismus, in welchem sich der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenthum am consequentesten vollzog, eine schroffe Stellung zur griechischen und römischen Bildung einnimmt. Das Heidenthum ist daher nach dem Pharisäer Paulus schlechthin Finsterniss, Ungerechtigkeit und Sünde (2 Cor. 6, 14; Gal. 2, 15), und wird beherrscht von den Dämonen (2 Cor. 6, 15; Eph. 2, 2), welche von den Heiden als Götter verehrt werden (1 Cor. 10, 20 f.). Aus Anregung wahrscheinlich ihres Gegensatzes zu den Sad-

---

2) Weitere Schlüsse auf die Richtung der Sadducäer liessen sich aus Mtth. 3, 7 und 9; 16, 1; 6; 12 ziehen, wenn die Combination mit den Pharisäern in diesen Stellen ursprünglich wäre.

ducäern lehren sie, dass in der Welt Einiges vom Geschick, Anderes vom Zufall, noch Anderes von der Freiheit der Menschen abhänge (Jos. b. J. 2, 8, 14; ant. 13, 5, 9; 18, 1, 3). Sie eignen sich die prophetischen Ideen des Reiches Gottes, des Messias, der Auferstehung, des Gerichtes in der Gestalt, wie wir sie in der nachexilischen Literatur gefunden haben, an (Lc. 14, 15; Joh. 7, 47 f. vgl. 41 f.; Apg. 23, 6—8; Jos. ant. 18, 1, 3) und bilden sie, wie es scheint, in concreten Vorstellungen, wie die vom himmlischen Jerusalem (Gal. 4, 26; Apk. 3, 12), von den Gastmählern im Reiche Gottes (Lc. 14, 15), von dem gegenwärtigen und künftigen Zeitalter (Matth. 12, 32; Eph. 1, 21), weiter aus. Sie betrachten die Religion vorzugsweise als Weisheit und Schriftgelehrsamkeit (Mc. 12, 14; Matth. 23, 3), setzen die Mosaische Gesetzgebung durch Auslegung und Ergänzung fort (Mtth. 23, 2 f. J. b. J. 1, 5, 2), und fassen ihr Grundprincip, die Gerechtigkeit (Lc. 16, 15; Mtth. 5, 20; Phil. 3, 5 f.), im Sinne der Mosaischen Heiligkeit (Absonderung vom Unreinen, daher der Name Pharisäer), aus formalem und cultischem, die subjective und religiöse Wurzel der Ethik verleugnendem und den ethischen Kern des Gesetzes zurückdrängendem, Gesichtspunkte auf (Mc. 7, 1 — 13; Mtth. 5, 20; 23, 14; 23 f. Luc. 18, 11 f.), so dass sie dieselbe hauptsächlich in Fasten, Gebete, Reinigungen und Zehnten setzen (Mc. 2, 18; 7, 5—8. Mtth. 23, 14 u. 23). An den Privilegien Israels halten sie mit Starrheit fest, ohne die Erfüllung der dazu gehörigen sittlichen Bedingungen geltend zu machen. Auf diese Weise sind die Pharisäer zwar, was den Umfang der aufgenommenen Vorstellungen anlangt, die Vertreter des fortschreitenden Hebraismus, aber andererseits sind sie die Begründer jener äusserlichen, traditionellen, todten Religiosität, wie sie dem talmudischen Judenthume eigen ist [1]). — Als Erzeugniss des palästinensischen Judenthums

---

1) Die obige Herleitung und Charakteristik des Pharisäismus hat sowohl den geschichtlichen Pragmatismus als die Aussagen der neutestamentlichen

haben wir auch den *Essenismus* anzusehen, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass derselbe, nachdem er sich von Palästina nach Aegypten verbreitet, von dort aus Elemente alexandrinischer Anschauung zurückempfing [1]). Es ist die levitisch-ascetische Richtung des restaurirten Mosaismus, welche darin zum schärfsten Ausdrucke kommt. Die Tendenz des Essenismus ist die Darstellung des priesterlichen Characters der Israeliten, wie dieselbe andererseits in dem levitischen Priesterthume und im Nasiraat vorliegt (woher sie auch ihren Namen führen: Essener und Therapeuten = Diener), und zwar fassen sie die Idee des Priesterthums ganz aus dem Gesichtspunkte der levitischen Reinheit, ja sie gehen darin noch über die Mosaischen Vorschriften hinaus. Ausser täglichen Lustrationen (J. b. J. 2, 8, 5) fordern sie ferner die Enthaltung vom Genusse des Fleisches [2]) und Weines (ebend.) und zum Theil auch von der Ehe (J. ant. 18, 1, 5). Ansätze zu dieser Askese haben

---

Schriftsteller für sich. An der Einhelligkeit und Authenticität dieser Aussagen müssen die neuerdings von jüdischen Theologen gemachten Versuche, ihre geschichtliche Gültigkeit in Frage zu stellen, nothwendig scheitern. Die Polemik Jesu gegen den Pharisäismus betrifft allerdings seine Ausartung, aber diese Ausartung ist eine nothwendige Folge seines Princips.

1) Wir folgen im Allgemeinen der Darstellung Ritschels (Entstehung der althall. Kirche S. 179ff.), welcher den hebräischen Ursprung des Essenismus überzeugend dargethan hat. Nicht einmal das Zugeständniss, dass die orphisch-pythagoräische Sitte den (äusseren) Anstoss zur Entstehung des Essenismus gegeben haben könne (S. 195), halten wir für nothwendig. Die Uebereinstimmung hierin erklärt sich theils, wie die Gütergemeinschaft, aus dem Wesen der Secte überhaupt, theils, wie die Reinigungsvorschriften, aus der jenem Bunde und dem Mosaismus gemeinsamen Berührung mit der priesterlichen Sitte der Aegypter. Der erneuerte Pythagoräismus aber ist jedenfalls unter Essenischem Einflusse entstanden. Endlich kann auch die Entstehung einer Secte innerhalb des Hebraismus, trotzdem derselbe an sich nicht zur Sectenbildung neigt, nach der schroffen abgeschlossenen Parteibildung, wie sie im Sadducäismus und Pharisäismus vorliegt, nicht mehr auffallen.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 187 ff., welcher jedoch die Enthaltung vom Fleischgenusse daraus erklärt, dass die Essener, indem sie alle ihre Speise für Opfer erklärten, nicht in das Privilegium der Tempelpriester, Thieropfer darzubringen, hätten eingreifen wollen. Uns scheint die Annahme natürlicher, dass die Essener, weil sie den Fleischgenuss für verunreinigend hielten, gleichwohl

wir schon oben (S. 47; 61) gefunden, wenn auch nur theilweise mit ausdrücklicher Reflexion auf den Unterschied von Rein und Unrein, und es genügt daher, zur Erklärung derselben eine Steigerung der levitischen Idee der Heiligkeit (insbesondere von Grundsätzen wie Lev. 11; 10, 9; 15, 18) anzunehmen. Die priesterliche Function des Opfers aber gewinnen sie dadurch, dass sie ihre Speise durch Gebete weihen (J. b. J. 2, 8, 5) und ihren Mahlzeiten so den Character der priesterlichen Speiseopfermahle (Lev. 2; 6, 7 ff.) geben. Wenn sie nun ausserdem zwar einerseits ihre Vorbeter (Oberpriester) wählen (J. ant. 18, 1, 5), Gütergemeinschaft haben (J. b. J. 2, 8, 3 f.), die Sclaverei unter sich nicht dulden (J. ant. 18, 1, 5), keinen Eid schwören, sich zu Gerechtigkeit, Treue und Redlichkeit verpflichten (J. b. J. 2, 8, 6 f.), andererseits aber einem furchtbaren Eintrittseide sich unterziehen (J. b. J. 2, 8, 7) geheime Bücher und Engelnamen haben (ebend.) und sich von den übrigen Juden absondern, ja selbst ihre noch nicht vollberechtigten Mitglieder für unrein halten, so dass sie ihre Berührung meiden (J. b. J. 2, 8, 10), so leuchtet ein, dass der Essenismus nur scheinbar einen Fortschritt, in Wirklichkeit aber einen Rückschritt des ethischen Bewustseins darstellt; denn das allgemeine Priesterthum der Essener im Gegensatze zu dem ererbten levitischen hat doch wieder zur Grundlage die levitische Reinheit, das Verbot des Eides stützt sich nicht auf die sittliche Freiheit, sondern auf die Kraft des Einweihungseides, und die Verwirklichung ihrer allgemeinen sittlichen Grundsätze ist gehemmt durch den exclusiven Character der Secte. Werfen wir dann noch einen Blick auf die übrigen Eigenthümlichkeiten der Essener, ihre Leugnung der menschlichen Frei-

---

aber das Opferinstitut nicht daran geben wollten, ihre vegetabilische Speise für Opferspeise erklärten. Eine fremde Einwirkung ist aber auch hierbei nicht anzunehmen, sondern sie haben nur die jüdische Ansicht von der Unreinheit gewisser Thiere vermöge ihrer Steigerung der Reinigkeitsidee auf alles Thierische ausgedehnt. Den Tempel aber brauchten sie deshalb nicht zu verabscheuen, weil sie, wie schon ihre Klassenabtheilung zeigt, den Unterschied zwischen Rein und Unrein nicht qualitativ, sondern quantitativ fassten.

heit (J. ant. 13, 5, 9), ihre Vorstellung, dass die menschliche Seele, aus dem Aether kommend und von Natur unsterblich, in den Leib wie in ein Gefängniss eingehe, und sich nach dem Tode aufwärts schwinge, worauf die Guten in das Paradies jenseits des Oceans, die Bösen aber in den Hades, den Ort der Kälte, Finsterniss und ewigen Verdammniss, versetzt werden (J. b. J. 2, 8, 11), ihre negative oder doch indifferente Stellung zum hebräischen Prophetismus (Ritschl a. a. O. L. 201 f.; 219 f) und ihre Vorstellung von einem, dem empirischen Menschen entgegengesetzten Urmenschen, welcher das Haupt der Gattung bildet und, nachdem er sich in verschiedener Gestalt offenbart, endlich in dem grossen Propheten (nach Deut. 18, 18) zur vollendeten Erscheinung kommt (Ritschl a. a. O. S. 211 ff.), so bieten auch diese Eigenthümlichkeiten kein besonderes Interesse für uns dar, denn sie sind theils in eklektischer Weise entlehnt, theils enthalten sie eine Alteration des echten Hebraismus, theils fehlt ihnen in Folge ihrer Anlehnung an das levitische Grundprincip der Secte der ethische Gehalt. Diess gilt insbesondere auch von ihrer Leugnung der menschlichen Freiheit, indem dieselbe eine blosse Consequenz der im Buche der Weisheit vorgefundenen platonischen Lehre von einer präexistenten Disposition der Seelen zum Guten und Bösen ist, sowie von der Idee eines Urmenschen, sofern derselbe wohl auf keinen Fall als der ethisch vollendete Mensch gedacht ist.

Weder der Sadducäismus, noch der Pharisäismus, noch der Essenismus bekunden demnach einen Fortschritt der anthropologischen Idee. Wohl aber ist diess bei *Johannes dem Täufer* der Fall. Der bestimmende Gesichtspunkt seiner Anschauung und Wirksamkeit ist die nahe Erscheinung des Königreiches des Himmels (Gottes) und des Messias, die Mittheilung des göttlichen Geistes durch ihn, wie andererseits die Vollziehung des Gerichtes in Israel behufs Aufnahme der Gerechten in das Reich und Vernichtung der Ungerechten mit ewigem Feuer (Mtth. 3, 2;

Lc. 3, 7—9; 16 f,). Als Bedingung des Eintritts in das Königreich Gottes und des Entrinnens vor dem göttlichen Zorne gilt ihm die aus dem Glauben an jene Erwartungen (Apg. 19, 4) hervorgehende Aenderung des inneren Sinnes (des sittlichen Willens) mit ihren Wirkungen, als welche er beispielsweise Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Enthaltung von Gewaltthaten nennt, (Lc. 3, 8 u. 10—14, J. ant. 18, 5, 2), um dadurch Vergebung der Sünden zu empfangen (Mc. 4, 1), und zwar stellt er sich damit in Gegensatz zu dem falschen Vertrauen auf die physische Abstammung von Abraham (Lc. 3, 8). Diese sittliche Tendenz der Verkündigung des Johannes wird weder getrübt durch die Askese, welcher er und seine Jünger sich unterwerfen, noch durch die Anwendung der Lustration (Taufe); denn die erstere wird keineswegs als allgemeine Forderung hingestellt (Mc. 1, 6; 2, 18; Mtth. 11, 18) und ist daher schwerlich etwas anderes als der sinnliche Ausdruck des dem Lebensgenusse abgewandten Sinnes, die letztere aber wird ausdrücklich als Taufe der Sinnesänderung d. h. zur Sinnesänderung verpflichtende Taufe (Mc. 1, 4; Apg. 13, 24) bezeichnet und ist verbunden mit einem Sündenbekenntnisse (Mtth. 3, 6), daher sie nur insofern als leibliche Lustration angesehen werden kann, als der Körper das Organ der Seele ist (J. ant. 18, 5, 2). Nur so ist auch die einmalige Lustration zu erklären. Da in diesen Vorstellungen des Johannes gleichwohl nichts absolut Neues gegeben ist (denn auch die Forderung des Glaubens an das nahe Himmelreich als Motiv der Sinnesänderung ist nicht neu), so ist der Erfolg seiner Wirksamkeit (Mtth. 11, 9—15) nur aus der Energie erklärlich, womit er dieselben geltend gemacht hat. Dagegen sind seine Vorstellungen über das Wesen des Gottesreiches, nach seinem Zweifel an der Messianischen Würde Jesu (Mtth. 11, 2) zu urtheilen, nicht über den volksmässigen Typus hinausgekommen, und die Schranken seines Wesens und Wirkens hat er selber treffend dadurch characterisirt, dass

er es gesteht, den göttlichen Geist, die erhebende und umgestaltende Macht der religiös-sittlichen Idee, dem Volke nicht einflössen zu können (Lc. 3, 16 vgl. Apg. 19, 2–6), gleichwie Jesus die Geltung und Würde des Geringeren im Himmelreiche für grösser erklärt als diejenige des Johannes (Mtth. 11, 11).

Ueberblicken wir unsere bisherige Darstellung, so zeigt sich, dass die im Hebraismus ursprünglich liegende Tendenz auf Herstellung einer ethischen Idee des Menschen im Verlaufe der Entwicklung nach und nach zum entschiedenen Durchbruch gekommen ist. Zwar stellt diese Entwicklung hier so wenig wie irgendwo eine grade Linie dar, sondern dem Fortschritte folgen zeitweise Rückschritte, aber um so sicherer ist das Endergebniss. Von dem Begriffe der halb physisch, halb ethisch gefassten Heiligkeit schreitet der Hebraismus mehr und mehr fort zu demjenigen der sittlichen Gerechtigkeit, von dem Particularismus der nationalen Anschauung zu einem relativen Universalismus, von dem Objectivismus zur Subjectivität und Innerlichkeit des religiösen Bewustseins und damit zugleich von einer mehr transcendentalen zu einer mehr immanenten Gottesanschauung, von der Befangenheit des sittlichen Ideals im Eudämonismus und in der reinen Endlichkeit zur Autonomie des Ethischen und zur Ahnung von der Ewigkeit des Geistes. Mit diesem intensiven Fortschritte ist aber zugleich ein extensiver verbunden, indem in Folge der Erweiterung des Gesichtskreises, der Zunahme an innerer und äusserer Erfahrung und der wachsenden Fähigkeit des religiösen Denkens eine Bereicherung des religiösen Ideenkreises stattfindet. Man ist freilich gewohnt, den Werth des nachexilischen Hebraismus im Vergleiche zum vorexilischen sehr gering anzuschlagen und findet eine Bestätigung dafür in den Erscheinungen des Sadducäismus und Pharisäismus, allein unsere Darstellung hat den Beweis geliefert, dass dies eine Verkennung ist, und dass die nachexilische Literatur, wenn auch nicht in Bezug auf die Form, so doch in Bezug auf

den Inhalt, im Ganzen genommen, einen entschiedenen Fortschritt darstellt. Nach dem Sadducäismus und Pharisäismus aber, von denen übrigens der letztere insofern einen Fortschritt enthält, als er eine Reihe neuer Ideen in sein Bewustsein aufgenommen hat, das ganze Zeitbewustsein beurtheilen zu wollen, ist ein geschichtliches Unrecht. Ohne die Reflexion auf die jüdische Religiösität der beiden letzten Jahrhunderte bliebe uns, das können wir schon hier aussprechen, die Entstehung des Christenthums ein Räthsel.

Wir werfen hier nochmals einen Blick auf das Verhältniss des Hebraismus zum Heidenthume. Obgleich wir gesehen haben, dass der Hebraismus ihm verwandte Elemente aus dem Parsismus und Hellenismus, wenn letzteres auch minder allgemein, aufgenommen hat, so steht er doch an ethischem Gehalte selbst über den edelsten Formen des Heidenthums, und auch jene Elemente, welche ursprünglich einen mehr oder minder naturalistischen Character trugen, hat er erst unter ethische Gesichtspunkte gestellt, wie wir diess namentlich bei Betrachtung der Vorstellungen von der Unsterblichkeit und Auferstehung gefunden haben. Zwar treten im Gebiete des Heidenthums Erscheinungen auf, welche dem Hebraismus vollkommen gleichartig zu sein scheinen, So der Monotheismus der griechischen Philosophie, die stoische Idee von der Einheit des Menschengeschlechts und von dem Gottesdienste der frommen Gesinnung, und die Ethik griechischer Dichter. Allein jener Monotheismus hat seinen Zusammenhang mit dem naturalistischen Polytheismus nie verleugnet, und wo er es annähernd gethan hat, ist er doch mehr das Produkt wissenschaftlicher Welterklärung als religiös-sittlicher Erfahrung; die stoische Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts wird lediglich auf die gemeinsame Abstammung und Vernunftanlage statt teleologisch auf die gemeinsame ethische Bestimmung gegründet, daher sie zu einem vagen Kosmopolitismus statt zur Idee einer organischen Einheit führt;

der griechischen Ethik aber fehlt es nicht allein an einem durchgreifenden materialen Princip, wie es die hebräischen Ideen der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit bieten, sondern das Ethische ist auch noch gar nicht in seiner Selbständigkeit und Superiorität erkannt. Dasselbe wird entweder rein objectiv, als natürliche Weltordnung, oder bloss subjectiv, als Uebereinstimmung mit der Natur und dem Wesen des Menschen, gefasst, während jene Ideen die Einheit beider Momente darstellen. Erscheint dem Hebräer die sittliche Idee als eine autonome Sphäre menschlicher Thätigkeit, der sittlich bestimmte Wille als das wahre Wesen des Menschen, so ist jene dagegen bei dem Griechen mehr oder weniger eins mit der (formalen) Schönheit und bildet keinen klaren Gegensatz zu der Sinnlichkeit, und in Bezug auf diesen bleibt in Folge dessen das Wesen des sittlichen Processes verborgen. Der Hellenismus hat daher auch niemals in entschiedener Weise mit dem Naturalismus gebrochen und hat dem religiösen Bewustsein keine geschichtlichen Thatsachen zum Inhalte bieten können; wo aber wenigstens der Ansatz zu diesem Bruche gemacht worden ist, wie es durch Socrates geschah, da ist die Einheit des religiösen und sittlichen Bewustseins verloren gegangen. Die griechische Humanität kann sich daher auch, so sehr sie an formaler Vollendung die hebräische übertreffen mag, an Tiefe des Inhalts nicht mit dieser messen. Die römische Anschauungsweise aber, obgleich sie die griechische an sittlichem Ernste übertrifft und in einzelnen Vertretern, wie Seneca, sich mit christlichen Vorstellungen berührt, wird doch zu sehr beherrscht von dem Princip der blossen Ehrfurcht vor dem Göttlichen, von der äussern Formel und Satzung, ja theilweise vom Aberglauben, und ist auch bei jenem zu sehr mit den starren Elementen des Stoicismus versetzt, woneben sich noch die Spuren des herschenden Weltüberdrusses zeigen, als dass sie der hebräischen an die Seite gesetzt werden könnte[1]).

1) Noch neuerdings ist wieder von Strauss (im Anschluss an Welker)

Gleichwohl ist auch der Hebraismus nicht dazu gelangt, der in ihm vorhandenen Tendenz auf Herstellung einer ethisch bestimmten Humanität einen adäquaten Ausdruck zu geben. Jener innere Process im Hebraismus, auf dessen Hauptmomente wir oben hingewiesen haben, ist nicht zu einem klaren, entschiedenen und einheitlichen Abschlusse gelangt. Ist auch die Reflexion auf die cultische Heiligkeit zurückgetreten, so wird doch ihr religiöser Werth auch nicht gradezu negirt. Zwar hat die ethische Idee gegenüber der nationalen Anschauung eine relative Selbständigkeit gewonnen, aber sie hat sich von derselben noch keineswegs emancipirt, sondern die nationale und politische Existenz Israels bildet nach wie vor den Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der vorgestellten zukünftigen Entwicklung. Die religiöse Subjectivität ist nicht so weit entwickelt, dass dieselbe als die Grundlage der religiösen Gemeinschaft erschiene. Der Gottesbegriff schwankt zwischen immanenter und transcendentaler Anschauungsweise. Das ethische Princip der Gerechtigkeit und Liebe hat noch nicht solche Klarheit und Schärfe erlangt, dass es die widerstrebenden Elemente des Eudämonismus und des nationalen Gegensatzes ganz zu überwinden vermöchte. Die Idee der Unsterblichkeit und Auferstehung ist, wie wir gesehen haben, noch erst sporadisch in das religiöse Bewustsein eingetreten nnd übt daher noch keinen durchgreifenden Einfluss auf dasselbe aus. Eine

---

die Behauptung wiederholt worden, dass die Humanität von dem hebräischen Supranaturalismus nicht hätte ausgehen können, da derselbe die menschliche Freiheit und das freudige Bewustsein um diese niedergehalten habe (Leben Jesu S. 180). Diess wäre allerdings richtig, wenn der Mosaismus und Pharisäismus mit dem Hebraismus überhaupt identisch wären. Dass diess aber keineswegs der Fall ist, dass vielmehr der entwickelte Hebraismus den Standpunkt der Immanenz vertritt, und dass auf diesem Standpunkte die menschliche Freiheit zu ihrem vollen Rechte kommt, dafür hat unsere Darstellung hinlängliche Beweise gebracht. Wenn aber nach Strauss (a. a. O. S. 626) das Christenthum den grössten Antheil an der Entstehung der Humanität hat, wie sollte dann auch der Hebräismus, aus welchem dasselbe hervorging, das grade Widertheil desselben haben sein können?

einheitliche, von Einem Princip getragene Totalanschauung ist deshalb noch gar nicht vorhanden, sondern die Elemente verschiedener Stufen des religiösen Bewusstseins liegen friedlich neben einander. Es ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes, zu untersuchen, inwiefern das Christenthum jenen Process zum Abschlusse gebracht hat.

III.

Die Idee des Menschen in den synoptischen Reden Jesu [1]).

Schon ein oberflächlicher Einblick in den Inhalt der synoptischen Aussprüche Jesu zeigt zur Genüge, dass zwischen diesen und den Documenten des vorchristlichen Hebraismus in Bezug auf die Idee der Humanität kein bloss äusserer Zusammenhang stattfindet, so dass Christus als der Schöpfer eines absolut neuen Bewustseins erschiene, sondern dass das Christenthum auch in dieser Hinsicht als eine Weiterbildung des Hebraismus anzusehen ist. Für die richtige Anwendung dieses Gesichtspunktes wird es aber darauf ankommen, eine bestimmte Einsicht in das bezügliche Verhalten Jesu zu gewinnen. Die synoptischen Reden Jesu gestatten ja nicht nur Schlüsse hierauf, sondern sie lassen sich auch Jesum ausdrücklich darüber aussprechen. Wir werden daher zunächst dazu

---

1) Was die kritischen Grundsätze anlangt, welche wir bei Benutzung des Materials befolgen, so würde eine Erörterung derselben hier zu weit führen. Wir bemerken daher nur im Allgemeinen, dass wir die drei ersten Evangelien für Bearbeitungen ein und derselben Grundschrift, welche im Marcusevangelium annähernd erhalten ist, ansehen, woneben wir dann für Matthäus und Lucas noch eine zweite gemeinschaftliche Quelle, die wir als die Hülfsschrift bezeichnen, annehmen, und verweisen für das Einzelne auf unsere Abhandlung „über den geschichtlichen Character der synoptischen Evangelien“ (Jahrb. für deutsche Theologie. 1866. S. 427 ff.). Die formale Evangelienkritik wird aber an Untersuchungen wie die vorliegende zugleich eine nothwendige Ergänzung haben, sofern dieselben durch den geschichtlichen Zusammenhang, in welchen sie das vorhandene Material stellen, einen sicheren Anhalt zu Schlüssen auf die Ursprünglichkeit desselben darbieten.

übergehen, die Behandlung der anthropologischen Vorstellungen des alten Bundes von Seiten Jesu einer Betrachtung auf Grund synoptischer Stellen zu unterwerfen. Es wird uns diese Untersuchung zugleich die nöthige Einsicht in die Principien der Anthropologie Jesu eröffnen.

A. Das Verhältniss Jesu zu der Anthropologie des alten Bundes.

Die synoptischen Stellen, welche uns für diese Untersuchung vorliegen, beziehen sich zum geringeren Theile auf den Hebraismus im Allgemeinen, meistentheils dagegen auf concrete Formen desselben. Indem wir die Aussprüche der letzteren Art zuerst betrachten, wenden wir uns zunächst zu denjenigen Stellen, die den *hebräischen Kanon* betreffen, welcher in der damaligen Zeit, nachdem er im Wesentlichen seinen Abschluss erlangt, bereits die öffentliche Norm für die hebräische Religiosität bildete. Jesus bezeichnet denselben kurzweg als die Schrift (Mc. 14, 49; Mtth. 26, 54). Insbesondere aber gedenkt er des Gesetzes und der Propheten und zwar werden dieselben wiederholt zusammen genannt (Mtth. 5, 17; 7, 12; 22, 40. Lc. 16, 29 u. 31). Er versteht ohne Zweifel darunter die beiden ersten Theile des Kanons (vgl. Lc. 24, 44) hat, wie aus dem Zusammenhange und aus Stellen wie Mc. 10, 19; 12, 30 f.; Mtth. 7, 12; 22, 40 erhellt, speciell ihren ethischen Inhalt im Auge, und setzt in diesen Inhalt ihre Bedeutung (Mtth. 22, 40, wo der Werth und die Geltung von Gesetz und Propheten davon abhängig gemacht werden, dass sie das Gebot der Liebe vertreten), während er den auf den Cultus bezüglichen bei Seite liegen lässt. Der letztere Umstand beweist aber zugleich, dass die Zusammenstellung nicht den Zweck hat, Gesetz und Propheten einander gleichzustellen, denn jener Inhalt ist ja bei beiden nicht allein in verschiedenem Maasse vorhanden, sondern die Sonderung zwischen dem ethischen und cultischen Gehalte des Gesetzes, welche Jesus ausdrück-

lich anerkennt (Mc. 12, 33f.; Mtth. 23, 23), ist ja auch, wie wir gesehen haben, das Werk der Propheten. Die letztern können daher nur als Fortbildner des Gesetzes gemeint sein. Wenn nun der Herr sein Verhalten zu Gesetz und Propheten näher dahin bestimmt, dass er nicht gekommen sei, dieselben aufzulösen, sondern zu vervollständigen oder vollkommen zu machen (Mtth. 5, 17), so kann der erstere Ausdruck nur dem ethischen Gehalte von Gesetz und Propheten gelten, der letztere aber muss dahin gedeutet werden, dass er die in beiden enthaltene Idee der sittlichen Gerechtigkeit (Mtth. 5, 20 vgl. 6, 33) oder des durch die vollkommene Liebe zu Gott und die der Liebe zu sich selbst gleiche Liebe zu dem Nächsten bestimmten menschlichen Verhaltens (Mtth. 22, 40 vgl. 7, 12) zum adäquaten Ausdruck bringt. Diess geschieht aber nach den in der Bergpredigt gegebenen Beispielen theils auf synthetischem Wege, dadurch, dass er, wie bei dem Verbote des Todtschlages und des Ehebruches, die Gerechtigkeit sich nicht allein auf die That, sondern auch auf Wort und Gesinnung erstrecken lässt (Mtth. 5, 21 f.; 27 f.) und, wie bei dem Gebote der Nächstenliebe, dieselbe ihrem Objecte nach weiter ausdehnt (ebd. 43 ff.), theils antithetisch, indem er die dem Principe der Gerechtigkeit entgegenstehenden Bestimmungen des Gesetzes, wie die Zulässigkeit des Eides und der Vergeltung, ganz aufhebt (ebd. 33 ff), welches letztere Verfahren jedoch nur die Consequenz des ersteren ist, wie das Verbot des Eides statt des Meineides und des Hasses gegen den Feind zeigt. Zwar betreffen die angegebenen Beispiele nur das Gesetz, aber der Grundsatz hat auch auf die Propheten insofern seine Anwendung, als dieselben bis zu dieser Consequenz des Princips nicht fortgeschritten sind. Indem aber Jesus auf diese Weise die sittliche Gerechtigkeit zum ausschliesslichen Princip des menschlichen Verhaltens erhebt, steigert er die von den Propheten vollzogene Unterordnung der rituellen Gebote unter die sittlichen dahin, dass er die erstern principiell ganz ausser Geltung setzt, und hebt

damit das Mosaische Princip der Heiligkeit, welches auch bei den Propheten noch neben der Gerechtigkeit hergeht, auf, wie dieselbe denn auch nirgendwo mehr erwähnt wird. Die weiteren Consequenzen dieses Verfahrens erstrecken sich aber wieder auf Gesetz und Propheten zugleich. In ersterer Beziehung sind zunächst zu erwähnen: die Aufhebung der gesetzlichen Sabbathsruhe, indem Jesus dieselbe nur als Mittel für den Menschen statt als sittlichen Zweck gelten lässt und sie daher den ethischen Pflichten unterordnet (Mc. 2, 27; 3, 4); die Verwerfung der Mosaischen Speiseverbote und Reinigkeitsgesetze, sofern er den Satz aufstellt, dass nur die bösen Regungen des Herzens sittlich verunreinigen (Mc. 7,15 f.); das gänzliche Verbot der Ehescheidung, deren theilweise Zulassung ihm als eine Concession an die Herzenshärtigkeit der Menschen erscheint (Mc. 10, 4 ff); die Forderung, dass der Ankläger und Richter sich von dem Gegenstande der Anklage selbst freiwisse und die Abweisung der geforderten Todesstrafe für einen Fall des Ehebruches Joh. 8, 7; 9; 11 [1]), denn die erstere gründet sich auf das Gebot lauterer Gesinnung (Lc. 6, 42; Mtth. 23, 27 f.), also auf ein Moment der Gerechtigkeit, die letztere aber entspricht dem Grundsatze der rettenden Liebe (Lc. 19, 10; 9, 54 f.; Mtth. 18, 15 vgl. Lc. 15, 7 und 10). Aber auch die Ausdehnung des Begriffes des Nächsten von dem Volkgenossen auf den helfenden Mitmenschen in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lc. 10, 36), wodurch der Einseitigkeit des jüdischen, auf der Idee der Heiligkeit beruhenden, Nationalitätsprincips das Princip der socialen Humanität entgegengesetzt wird, der Hinweis auf die Ausbreitung des Christenthums auch unter den Heiden (Mc. 13, 10; 14, 9 vgl. Mtth. 13, 38 Mtth. 8, 11; 25, 31 ff.), welcher dem exclusiven Character des Mosaismus einen relativen Universalismus entgegenstellt, der

---

1) Ueber die Zugehörigkeit der Pericope von der Ehebrecherin zu der Grundschrift der Synoptiker vgl. Holtzmann, die synopt. Evang. S. 93 f.

die Zugehörigkeit zum göttlichen Reiche lediglich von der ethischen Qualität des Individuums abhängig macht, die Bezeichnung des Weines beim Abendmahle als Blut (Weihopfer) des Bundes (Mc. 14, 24), was einen Gegensatz zum mosaischen Bunde involvirt, welcher nach dem Vorhergehenden auf den Unterschied von ritueller und sittlicher Beziehung zu Gott zurückgeführt werden kann, und das Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels in drei Tagen (Mtth. 26, 61 vgl. Joh. 2, 19), welches ohne Zweifel ebenfalls ursprünglich auf die Herstellung eines neuen ethischen Cultus statt des rituellen Mosaischen ging, sind dahin zu rechnen. Eine Reihe anderer Aussprüche scheint freilich dieses Resultat wieder in Frage zu stellen, allein bei näherer Betrachtung verlieren dieselben ihre Beweiskraft. So zunächst Mtth. 5, 18 f.; denn unter dem Gesetze können dem Zusammenhange nach an dieser Stelle nur die ethischen Elemente desselben und unter den kleinsten Geboten nur scheinbar unbedeutende, weil mit geringer Ausführlichkeit als die cultischen behandelte, Bestimmungen des Gesetzes gemeint sein. Ferner Mc. 1, 44, da die Weisung, den gesetzlichen Bestimmungen über die Reinigung vom Aussatze zu folgen, keinem Jünger, sondern einem Fremden gilt und bloss die Wiederaufnahme des Betreffenden in die theokratische Volksgemeinschaft (vgl. Lev. 14), wie aus dem Zusatze „ihnen (den Leuten) zum Zeugniss“ erhellt, bezweckt. Sodann Mtth. 23, 2 und 23 f., denn wenn Jesus hier, indem er Pharisäer und Schriftgelehrte als berechtigte Nachfolger Mosis in der Gesetzgebung hinstellt, indirect die Gültigkeit des ganzen Gesetzes statuirt und die minutiöse Leistung des Zehnten an den Tempel nicht aufhebt, sondern nur den sittlichen Geboten im Gesetze unterordnet, so thut er dies doch nur gegenüber dem Volke (V. 1 ist nur summarisch zu verstehen)[1]), nicht aber gegenüber

---

1) Vgl. meine Bemerkungen über Tendenz und Lehrgehalt der synopt. Reden Jesu, Jahrb. f. deutsche Theol. 1862, S. 317; 322.

den Jüngern als Gliedern des Gottesreiches, welche er vielmehr in dem Ausspruche über die Tempelsteuer (Mtth. 17, 26) indirect von dieser freispricht. Endlich auch die Thatsachen, dass Jesus nicht nur die Beschneidung nicht aufhebt, sondern auch seine Wirksamkeit auf Israel beschränkt (Mtth. 10, 5; 15, 24 und 26) und also scheinbar an dem exclusiven Character des Mosaismus theilnimmt, und dass er praktisch weder sich selbst noch seine Jünger von der religiösen Sitte entbindet (Mc. 15, 41; 16, 1. Apg. 10, 14; 21, 21); denn die erstere kann, da Jesus doch unzweifelhaft den Zutritt auch von Heiden zum göttlichen Reiche erwartet (vgl. noch Mtth. 5, 13 f.; 13, 38; 25, 31 ff. Lc. 10, 12), nur dahin gedeutet werden, dass er das Reich Gottes zunächst in Israel begründen und die jüdisch-christliche Gemeinde in den Mittelpunkt desselben stellen will, die Heidenmission dagegen der Zukunft überlässt, weshalb er auch das Zeichen der Zugehörigkeit zum alten Bundesvolke und seines Privilegiums nicht aufhebt, die letztere aber beruht auf dem echt reformatorischen Grundsatze, dass die praktische Ablösung der neuen Gemeinde von den alten Formen sich nur allmählig vollziehen könne und müsse. In Bezug auf die Propheten aber liegen uns zwar keine directen Aussprüche Jesu vor, welche uns im Einzelnen einen Einblick in seine Behandlung derselben gewährten; jedoch ist zu bemerken, dass Jesus nur solche prophetischen Stellen anzieht, welche durch ihren ethischen Gehalt direct oder indirect eine Antithese zum Gesetze in sich schliessen (Mc. 2, 25 vgl. 1 Sam. 21, 6; Mc. 7, 6 vgl. Jes. 29, 13; Mtth. 9, 13 vgl. Hos. 6, 6), wogegen er die dem Mosaismus verwandten Elemente, deren wir mehr oder minder bei sämmtlichen Propheten gefunden haben, unberücksichtigt lässt. Und ebenso ist darauf hinzuweisen, dass die Antithese der Propheten gegen das Gesetz, obgleich sie zum Theil in scharfen Formen auftritt, dennoch, wie wir gesehen haben, niemals absolut, sondern immer nur relativ, nämlich mit Beziehung auf den verschiedenen Werth von Gerechtig-

keit und Heiligkeit, Ethik und Cultus, gefasst ist, so dass der sittliche Kern des Prophetismus theilweise verhüllt bleibt, und die verschiedenen Elemente unvermittelt neben einander liegen. Indem so die Kraft des neuen Princips gehemmt ist, kann dasselbe nicht zu denjenigen Consequenzen führen, welche wir in den Aussprüchen Jesu gefunden haben. Jesus dagegen erhebt die sittliche Gerechtigkeit zum ausschliesslichen Princip, zieht seine Consequenzen, und sondert die heterogenen Elemente aus. Einen Beleg dafür giebt die Art, wie er die eschatologischen Vorstellungen der Propheten umbildet. Nicht nur verbindet er mit der Idee des Messias und Menschensohnes diejenige des leidenden Knechtes (Mc. 8, 31), was den Propheten ganz fremd ist, und lässt auf diese Weise die Gerechtigkeit sich auch durch Leiden verwirklichen (Mc. 8, 34—36), sondern er entfernt auch diejenigen Elemente der prophetischen Eschatologie, welche nicht aus dem Gesichtspunkte der herzustellenden Gerechtigkeit gefasst sind, und setzt andere an ihre Stelle. So ist es nicht mehr die Israelitische Nation, sondern es sind die aus Israel zu einer Gemeinde gesammelten Gläubigen (Mtth. 7, 14; 22, 14; 23, 37), welche das Königreich Gottes bilden. So besteht das Gericht, welches der Messias vollzieht, nicht mehr in einem Vernichtungskampfe gegen die Ungläubigen oder Ungerechten (Lc. 9, 54 ff.), sondern lediglich in der äussern Offenbarung einer innerlich bereits geschehenen Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen (Mtth. 10, 34—39 vgl. Joh. 9, 39; Mtth. 25, 36 ff.). So ist in der Schilderung des vollendeten Reiches Gottes alles Nationale und Cultische abgestreift und dasselbe erscheint lediglich in der innigen Vereinigung Gottes und der Menschen (Mtth. 5, 8) [1]).

Ausser aus Gesetz und Propheten citirt Jesus auch aus dem dritten Theile des hebräischen Kanons und zwar zumeist aus den Psalmen, indem er entweder einen allgemeinen Gedanken aus ihnen entlehnt (Mc. 12, 10 = Ps

1) Vgl. a. o. a. O. S. 340 ff.

118, 22; Mtth. 21, 16 = Ps. 8, 3) oder seine eignen Empfindungen mit ihren Worten beschreibt (Mc. 15, 34 = Ps 22, 2; Lc. 23, 46 = Ps. 31, 6), oder aber einen Beleg für seine Vorstellung aus ihnen entnimmt (Mc. 12, 36 = Ps. 110, 1; Mc. 13, 14 = Dan. 9, 27). Zwar haben diese Citate für unseren Zweck kein besonderes Interesse, doch verdient es bemerkt zu werden, dass sich auch in ihnen die Subjectivität Jesu nicht verleugnet, indem er z. B. bei der Stelle Ps. 31, 6 die bedeutungsvolle Anrede „Vater“ hinzufügt [1]) Im Uebrigen aber reicht der vorhandene Stoff nicht aus, um weitere Schlüsse zu ziehen.

Schwieriger ist die Frage nach den Verhältnisse Jesu zu den anthropologischen Anschauungen der *nachkanonischen Literatur*, da es dafür an directen Citaten fehlt, denn ob Lc. 11, 49 eine solche Schrift citirt sei [2]), ist mindestens zweifelhaft. Dennoch ist nicht zu zweifeln, dass Jesus Elemente dieser Literatur in sich aufgenommen hat, und der Grund, dass es an ausdrücklichen Citaten fehlt, liegt wohl einfach darin, dass ja nur die kanonischen Schriften eine allgemein gültige Auctorität besassen. Es wäre ja auch gegen alle geschichtliche Methode, in dem Umstande, dass Jesus sich in seiner innerlichen Auffassung der Religion, in der Strenge seiner Ethik, in dem Universalismus seines Gesichtskreises, in der Idee der Unsterblichkeit und Auferstehung, in den Vorstellungen von der Gehenna und dem Paradiese, in seiner ethischen Betrachtung des menschlichen Leidens mit Jesus Sirach, Henoch und dem Buche der Weisheit berührt, einen blossen Zufall zu erkennen. Freilich wäre hierbei noch die Annahme möglich, dass er diese Elemente indirect, durch Vermittlung Anderer, insbesondere der Pharisäer, empfangen habe. Allein dieselben sind nicht nur dem Pharisäismus zum Theil entgegengesetzt, sondern der scharfe Gegensatz, worin sich Jesus überhaupt zu den Pharisäern

---

1) Vgl. „die Idee Gottes als des Vaters“ S. 48.

2) Vgl. Bleek, Einl. ins alte Test. S. 679. Dagegen Meyer zu der betreffenden Stelle.

stellt, macht auch eine solche Vermittlung sehr unwahrscheinlich. Zu anderen Annahmen fehlt aber jeder geschichtliche Anhalt, so dass eine indirecte Entlehnung nur für solche Vorstellungen angenommen werden kann, welche, wie die von der Auferstehung und von der Gehenna, bereits in das Volksbewusstsein eingedrungen waren. Es finden sich aber deutliche Spuren davon, dass Jesus wenigstens das Buch Henoch gekannt und benutzt hat. Dahin rechnen wir besonders die Weherufe (Matth. 23 = Hen. 94—103), den Ausdruck „es wäre ihnen besser, sie wären nie geboren" (Mtth. 26, 24 = Hen. 38, 2), die Vorstellungen von einer Ueberhandnahme der Ungerechtigkeit in der letzten Zeit (Mtth. 24, 12 = Hen. 91, 7), von einer der Erscheinung des Messias vorangehenden Erregung der Völker (Mtth. 24 6 f. = Hen. 56, 5; 99, 4) und ausbrechendem Bruderhasse (Mtth. 24, 10 = Hen. 56, 7; 100, 2), von dem Vergehen (Verwandlung) Himmels und der Erde (Mtth. 24, 35; 5, 18 = Hen. 91, 6 vgl. 45, 4), den Vergleich der vollendeten Gerechten mit den Engeln im Himmel (Mc. 12, 35 = Hen. 51, 4; 104, 4), den stehenden Ausdruck „die Auserwählten" (Mc. 13, 20 u. 22; Mtth. 24, 22 u. 31; Lc. 18, 7) und endlich die Idee des Menschensohnes. Zwar beruhen, was die letzteren betrifft, die beiden Stellen Mc. 14, 62 und Mtth. 24, 30 auf Daniel, sofern nur bei diesem von einem Kommen des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels die Rede ist. Allein es ist doch zu beachten, dass die genannten Stellen sich nur auf die Wiederkunft Jesu beziehen, während er doch anderwärts auch auf seine zeitliche Existenz den Namen Menschensohn anwendet. Dies entspricht aber nicht dem Danielschen, sondern nur dem Henochschen Menschensohn. Ebenso findet sich auch der Ausdruck „*der* Menschensohn" nicht bei Daniel, sondern bei Henoch. Ferner wäre auch noch der Umstand anzuführen, dass in jenen Stellen, abweichend von Daniel, der Menschensohn als Individuum erscheint, wenn nicht die Möglichkeit vorhanden wäre, dass Jesus selbst die Worte bei Daniel in

dieser Weise verstanden. Ist endlich überhaupt schon eine Benutzung des Buches Henoch durch Jesum dargethan, so wird natürlich auch der Menschensohn nicht ausser diesen Zusammenhang gestellt werden können. An das Buch der Weisheit und Jesus Sirach aber erinnert ausser den bereits angeführten Momenten auch die Spruchform, der sich Jesus bedient. Eine auch nur oberflächliche Vergleichung zwischen den Reden Jesu und dem Inhalte dieser Schriften beweist jedoch, dass es sich bei dieser Benutzung nicht um eine eklektische Entlehnung von Gedanken, sondern um eine selbstthätige Verarbeitung handelt. Die entlehnten Elemente sind auch nur solche, welche dazu fähig sind, Momente der Entfaltung und Darstellung des Princips der Gerechtigkeit zu sein. So hat er aus dem Buche Daniel lediglich jene Vorstellung des Menschensohnes und etwa noch die der Auferstehung aufgenommen, während er die seinem Grundprincipe heterogenen Elemente einer deistischen und visionären Weltanschauung unbenutzt lässt. So erkennt er ferner zwar mit dem Verfasser des Buches Henoch in der Herstellung der Gerechtigkeit den göttlichen Weltzweck (Mtth. 5, 6—10; 6, 33), theilt mit ihm den Grundsatz, dass die sittliche Qualität des Menschen seine Stellung zu Gott bestimme (vgl. oben S. 91 ff.), und hat mit ihm die Idee der individuellen Unsterblichkeit (Lc. 16, 22; 23, 43) und die Grundzüge der Eschatologie (Mc. 13) gemein; dagegen hat er die phantastische Kosmologie desselben bei Seite gesetzt, erwartet nicht wie er die Herstellung eines neuen Israelitischen Volksthums (Mc. 13; Mtth. 8, 10 ff. 23, 37 f.), und denkt sich die Ausscheidung des Bösen aus der zukünftigen Welt nicht durch physischen Sieg, sondern durch richterlichen Spruch des Messias (Lc. 9, 54 f.; Mtth. 25, 91 ff.) vollzogen. Aehnlich verhält er sich zu den in Jesus Sirach und dem Buche der Weisheit niedergelegten Anschauungen, indem er mit beiden die immanente Weltbetrachtung und den ausgeprägten Ethicismus, mit letzterem insbesondere die

ethische Betrachtung des Uebels (Lc. 6, 20 f.; 13, 1—5) gemein hat, dagegen dem Eudämonismus (Lc. 17, 9 f.; 14, 12—14) des ersteren, den platonischen Elementen des letztern und dem nationalen Gegensatze beider fern geblieben ist; doch finden sich allerdings keine Spuren einer directen Benutzung. Die Indifferenz dieser Schriftsteller gegen die cultische und nationale Heiligkeit als Princip des religiösen Lebens aber hat Jesus zur scharfen, ihre Gültigkeit ausschliessenden, Antithese gesteigert. Auf diese Weise wird die Gerechtigkeit aus ihrer Verbindung mit dem jüdischen Cultus und der jüdischen Nationalität gelöst und zum absoluten und universalen Princip erhoben, so dass jener für Jesus und seine Jünger nur noch Gegenstand socialer Accomodation (Mtth. 17, 27), diese nur noch ein Moment in der geschichtlichen Entwicklung des göttlichen Reiches ist, die ethische Idee wird frei und mit ihr die sittliche Persönlichkeit, und die letztere bildet das Fundament und den Ausgangspunkt der religiösen Gemeinschaft (Mc. 3, 35), statt ihr untergeordnet zu sein. Wie dadurch die Nationalität überhaupt nur eine untergeordnete Bedeutung für die Religion behält, der Cultus bloss den Werth einer Ausdrucksform und eines Mittels für die religiöse Gemeinschaft empfängt, und die ethischen Ideen nunmehr erst zu ihrer vollen Reinheit und Kraft gelangen, wird sich aus dem Verfolge unserer Untersuchung noch klarer herausstellen.

Sind wir auf dem eben berührten Gebiete zum Theil nur auf Schlüsse angewiesen gewesen, so bieten sich dagegen für das Verhältniss Jesu zur *Tradition* eine Reihe von klaren Aussprüchen dar. Unter der Tradition haben wir aber von den Vorfahren überkommene Zusätze zu den rituellen Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes zu verstehen (Mc. 7, 3) und zwar betreffen dieselben nach den vorliegenden Beispielen insbesondere das Fasten (Mc. 2, 18; Lc. 18, 12) und gewisse Waschungen des Körpers, der Hände, der Gefässe und Tische vor dem Essen, um einer Verunreinigung der Speisen durch sie in Folge vor-

hergegangener Berührung mit etwas Unreinem vorzubeugen (Mc. 7, 2—4), Vorschriften, welche insofern über das Mosaische Gesetz hinausgehen, als dasselbe nur ein allgemeines öffentliches Fasten am Versöhnungstage kennt (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.) und rituelle Waschungen des Körpers und der Geräthe nur bei wirklich geschehenen Verunreinigungen (Lev. 15) anordnet. Doch werden wir auch noch Anderes, wie die Deutung des Gebotes der Nächstenliebe bloss auf den Freund, so dass das Gebot des Hasses gegen den Feind daneben gestellt werden konnte (Mtth. 5, 43), dahin zu rechnen haben. Jesus nimmt zu dieser Ueberlieferung eine rein negative Stellung ein. Es sind ihm Menschengebote im Gegensatze zu den Geboten Gottes (Mc. 7, 13) d. h. Gebote, welche nicht aus Erkenntniss des göttlichen Willens, sondern aus dem selbstischen menschlichen Willen hervorgegangen sind. Diejenigen, welche sie lehren, dienen daher Gotte grundlos, sofern nämlich auf Grund derselben keine wahre Beziehung des Bewusstseins auf Gott statthaben kann (Mc. 7, 7). Indem die Tradition aber an die Stelle der göttlichen Gebote gesetzt wird (Mc. 7, 10 f.), verhindert sie die Erfüllung sittlicher Pflichten und setzt Gottes Wort ausser Geltung (ebd. 12 f.) oder führt, wie in jenem Beispiele aus der Bergpredigt, zu einem dem göttlichen Willen nicht genügenden sittlichen Verhalten (Mtth. 5, 45). Allgemein wird dieses Verhältniss Jesu zu der Ueberlieferung characterisirt in dem Gleichnisse von dem Kleide und den Schläuchen (Mc. 2, 21 f.), sofern dasselbe den Gedanken enthält, dass die von ihm begründete neue Religion nicht mit den alten Satzungen verbunden werden könne. Gegen dieses Resultat scheint jedoch Mtth. 6, 1; 16 ff. zu sprechen, indem hier das Fasten mit zu der Gerechtigkeit d. h. zu den Werken der Gerechtigkeit gezählt wird, welche von Gott vergolten werden (V. 16). Allein der Ausspruch ist wie die ganze Stelle V. 1–6 u. 16—18 gewiss ursprünglich nicht an die Jünger gerichtet und gehört daher nicht in den Zusammenhang der Bergpre-

digt, sondern ist wie das oben (S. 93 f.) berührte Wort aus Mtth. 23 auf den Gesichtskreis des Volkes berechnet [1]).

Wir betrachten sodann noch das Verhältniss Jesu zu den Parteien seiner Zeit. Was zunächst *die Sadducäer* anlangt, so stimmt also Jesus mit ihnen in der Verwerfung der Ueberlieferung überein, jedoch betrifft diese Uebereinstimmung schwerlich mehr als die äussere Thatsache. Während dieselbe nämlich bei Jesus einen religiösen Grund hat, ihre Unvereinbarkeit mit dem erkannten göttlichen Willen, entspringt sie bei diesen gewiss hauptsächlich nur ihrer conservativen Denkweise, vermöge deren sie an der ursprünglichen Form des Mosaismus festhalten. Dagegen ist Jesus ihr Gegner hinsichtlich ihrer Verwerfung der Auferstehung, gegenüber welcher er sich auf eine Stelle des Mosaischen Gesetzes beruft (Mc. 12, 26 f.), und ebenso werden wir sehen, dass er die menschliche Freiheit nicht deistisch und formal, wie die Sadducäer, sondern material und aus dem Standpunkte der göttlichen Immanenz fasst. Es finden sich daher auch nicht nur keine Spuren eines Zusammenhanges von Christenthum und Sadducäismus, sondern beide haben sich auch offenbar einander abgestossen. Näher berührt sich Jesus mit dem *Pharisäismus*, denn er hat mit demselben nicht allein die Vorstellungen des Königreiches Gottes, des Messias, der Auferstehung und des Gerichtes, sondern auch sein ethisches Grundprincip, die Gerechtigkeit, gemein, und schliesst sich also im Gegensatz zu den Sadducäern dem fortgeschrittenen Hebraismus an; er steht ferner in einem minder scharfen Gegensatze zu dem pharisäischen Freiheitsbegriffe; ja er betrachtet sogar die Pharisäer als berechtigte Nachfolger des Moses in der Gesetzgebung (Mtth. 23, 2 f.), so dass es, da sie sich hierin mit der Tradition, als deren Träger die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten (Mc. 7, 5 ff.), berühren, scheinen könnte,

---

1) Vgl. meine Abhandlung über den histor. Character der synopt. Evang. a. a. O. S. 465.

als ob er dieselbe dennoch im Grunde nicht verwürfe. Allein die Uebereinstimmung ist gleichwohl fast nur eine formelle. Die christliche Gerechtigkeit unterscheidet sich von der Pharisäischen sowohl durch ihren streng ethischen Inhalt als durch das ihr zu Grunde liegende religiöse Princip und ist daher überhaupt eine wesentlich andere, und ebenso unterscheiden sich die Vorstellungen Jesu über das Reich Gottes, den Messias, die Auferstehung und das Gericht von denjenigen der Pharisäer durch ihren ethischen Kern und in Folge dessen durch ihren universellen Character. Die näheren Belege dazu werden die folgenden Abschnitte geben. Was aber den zuletzt berührten Punkt anlangt, so haben wir schon oben darauf hingewiesen, wie jener Ausspruch nicht den Jüngern, sondern der Volksmasse gilt, welche er wegen ihrer Unreifheit nicht voreilig von der herrschenden Auctorität entbinden will. Ausserdem gilt ja auch der Satz nicht der casuistischen Praxis der Pharisäer (Mc. 7, 11 f. Mtth. 23, 16 ff.), sondern ihrem öffentlichen Lehrvortrage. In Bezug auf die erstere sowie ihr praktisches Verhalten und ihre moralische Gesinnung dagegen steht ja Jesus bekanntlich im schärfsten Gegensatze zu den Pharisäern. Sie sind ihm Heuchler (Mc. 7, 6. Mtth. 23, 13 ff.), deren Gerechtigkeit blosser Schein ist (Mtth. 5, 20; 23, 27 f.); sie legen dem Menschen durch ihr Drängen auf Gesetzeserfüllung eine schwere Last auf, aber sie selber tragen sie nicht, sondern sie stellen das Schwerste im Gesetz, die sittlichen Gebote des Rechtes, des Mitleidens und der Treue zurück und halten sich statt dessen an die cultischen Vorschriften (Mc. 7, 8; Mtth. 23, 23); sie sind ehrsüchtig, selbstgerecht und hochmüthig (Mtth. 23, 5—7; Lc. 14, 17; 16, 15; 18, 11 f.), hinterlistig und boshaft Mtth. 23, 33) und üben einen verderblichen Einfluss auf ihre Anhänger aus (Mtth. 23, 13 u. 15). Dieser Character des Pharisäismus ist aber nicht bloss in der Persönlichkeit seiner Anhänger und in dem herrschenden Geiste der Partei begründet, sondern er ist auch, wie man leicht

ersieht, die Consequenz ihrer Grundsätze. In Wirklichkeit ist also die pharisäische Geistesrichtung der christlichen diametral entgegengesetzt, wozu ja die apostolische Zeit fernere Belege gibt, und hieraus erklärt sich die tödtliche Feindschaft der Partei gegen die neue Religion. Was dann den *Essenismus* betrifft, so ist aus der oben gegebenen Characteristik (S. 81 ff.) leicht ersichtlich, dass derselbe in keiner innern Verwandtschaft mit dem Christenthume steht, dass vielmehr das letztere zu dem Essenismus einen noch schärferen Gegensatz bildet als zu dem Pharisäismus und Sadducäismus. Denn das religiöse Bewusstsein beider ist keinenfalls so vollständig in dem Gegensatze von Rein und Unrein befangen als bei den Essenern. Nehmen die Pharisäer ja doch an dem Ideenkreise der Propheten theil, wovon sich bei den Essenern keine Spur findet, die Sadducäer aber sind nach den vorhandenen Anzeichen in jenem Punkte mindestens nicht rigoristisch gewesen. Indem aber Jesus die Gültigkeit der Gesetze über Reinheit und Unreinheit verneint und an ihre Stelle das Gebot der sittlichen Lauterkeit setzt, verneint er zugleich den obersten Grundsatz der Essener. Wenn daher die Essener die Vorstellung des allgemeinen Israelitischen Priesterthums, welche zwar bei Christus nirgendwo ausdrücklich erwähnt wird, aber ohne Zweifel in den Ideen der Gottessohnheit und des Reiches Gottes mit einbegriffen ist, geltend machen, so hat dieselbe doch mit dem christlichen Gedanken des königlichen Priesterthums der Christen so gut wir gar keine Verwandtschaft; denn während das Priesterthum der Essener streng levitischen Character trägt und seine Darstellung durch die Eintheilung in Classen gehemmt ist, ist dieses bloss ethisch bedingt und darum universell. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Berührungspunkten beider Erscheinungen. Die Nichtduldung der Sclaverei von Seiten der Essener hat keine allgemein sittliche Grundlage, wie die christliche sie in dem Bruderverhältnisse besitzt, sondern sie beruht bloss auf der Zugehörigkeit zur Secte; ihr Ver-

bot des Eides stützt sich nicht wie bei Christus auf die sittliche Forderung der Lauterkeit der Gesinnung, sondern hat einen rigorösen Einweihungseid zur Voraussetzung; ihr Spiritualismus hat nichts zu thun mit dem christlichen Gedanken der Unterordnung der empirischen Natur des Menschen unter die Macht des ethischen Geistes; ihre Idee der Unsterblichkeit der Seele ist im Gegensatze zu der christlichen (Lc. 16, 23; 23, 43) physischer Art, und ihre Vorstellung von einer zukünftigen Vergeltung hat ihren Massstab schwerlich an der sittlichen Gerechtigkeit. Dazu kommt dann noch der engherzige Separatismus der Essener, der das grade Gegentheil des christlichen Universalismus bildet und die Ausübung sittlicher Grundsätze fast auf die Secte beschränkt. Die Annahme eines Zusammenhanges Jesu mit dem Essenismus [1]) gehört daher ganz in das Gebiet der hohlen, bloss auf äussere Merkmale begründeten, Hypothese und verdient gar keine Widerlegung mehr. Aus der Vermischung von Christenthum und Essenismus konnte nur der essenische Ebionitismus, das Zerrbild des ursprünglichen Christenthums, hervorgehen.

Eine wirkliche Verwandtschaft findet dagegen statt zwischen der Anschauungsweise Jesu und derjenigen *Johannes des Täufers*. Wie Johannes verkündigt Jesus beim Beginne seiner Wirksamkeit den nahen Eintritt des Königreiches Gottes, verlangt Glauben an diese Botschaft und fordert zur Sinnesänderung auf (Mc. 1, 15), verwirft das falsche Vertrauen auf die Abstammung von Abraham (Mtth. 8, 11 f.) und weist auf das zukünftige Gericht und die Verdammniss der Ungerechten hin (Mtth. 19, 28; 25, 31 ff.). Beide haben also den ethischen Charakter ihrer Anschauungsweise gemein, denn was die Askese und die Taufe des Johannes anlangt, so haben wir bereits oben gezeigt (S. 84), dass sie keinen Gegensatz dazu bilden. Diese Verwandtschaft gibt jedoch keinen Anhalt für die Annahme, dass Jesus jene Gedanken

---

1) Noch neuerdings wieder von Strauss vorgebracht (Leben Jesu S. 191).

von dem Täufer entlehnt habe. Denn dieselben sind, wie wir gesehen haben, nicht bloss nicht neu, sondern es ist nach den ältesten Urkunden auch sehr fraglich, ob Jesus vor seiner Taufe in näherer Beziehung zu Johannes gestanden habe, ja ob beide überhaupt in persönlichen Verkehr getreten seien [1]). Die Genialität Jesu überragt diejenige des Johannes auch so sehr, dass, mit Rücksicht auf ihre Gleichaltrigkeit, schon um deswillen jene Abhängigkeit sehr unwahrscheinlich wird. Nur das lässt sich vermuthen, dass Jesus sich durch Johannes in seinen eignen Ideen gestärkt fühlte und aus dem Erfolge der Wirksamkeit des Täufers Zuversicht in den Umschwung der Zeit und in die Lösung seiner Aufgabe, die Herstellung des Königreiches Gottes, gewann (Mtth. 11, 12). Wie er aber diese Herstellung als sein eignes Werk betrachtet, so dass Johannes, obgleich mit ihm die Periode der Weissagung in die der beginnenden Erfüllung übergegangen ist (Mtth. 11, 13 f.), dennoch nicht die Würde des verhältnissmässig Kleineren im Himmelreiche beanspruchen kann (Mtth. 11, 11), so ist er sich auch des Unterschiedes zwischen dem eignen religiösen Bewusstsein und demjenigen des Johannes bewusst. Während Johannes einer dem menschlichen Verkehre und dem Lebensgenusse abgekehrten Stimmung nachhängt, befindet sich Jesus in einer heiteren Gemüthsstimmung (Mtth. 11, 19 vgl. Mc. 2, 18). Jenes entspricht der Forderung einer Sinnesänderung, welcher nicht das Gefühl von der umgestaltenden Macht eines neuen Princips zur Seite steht, und involvirt daher eine Hemmung des ethischen Lebens, die-

---

1) Die Erzählungen der Grund- und Hülfsschrift (Mc. 1; Mtth. 11) von Johannes setzen einen solchen offenbar nicht voraus. Mit Strauss (a. a. O. S. 195 f.) aber anzunehmen, die Evangelisten hätten die betreffenden Nachrichten verschwiegen, um Jesum als Theodidakten hinzustellen, ist ebenso willkührlich wie zwecklos. Denn Johannes hat ja, wie wir gesehen haben, material gar nichts Neues gebracht. Um Jesus in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung zu stellen, bedarf es für uns keiner so haltlosen Annahmen mehr.

ses ist die Folge der erlangten Einheit des Selbst- und Gottesbewusstseins, der sittlichen Freiheit.

Nach dieser Auseinandersetzung vermögen wir uns ein hinreichend deutliches Bild von dem Verhältnisse Jesu zu dem vorchristlichen Hebraismus zu machen. Zunächst ergibt sich daraus, wie unhaltbar diejenige Ansicht ist, welche den Ideenkreis Jesu in eklektischer Weise aus entlehnten Stoffen entstehen lässt. Dieselbe steht nicht allein im Widerspruche mit der geschichtlichen Wirklichkeit, welche uns vielmehr das Vorhandensein eines durchschlagenden neuen Princips bekundet hat, sondern sie ist auch unfähig, den weltgeschichtlichen Erfolg der Wirksamkeit Jesu zu erklären. Ebenso unhaltbar ist aber auch die entgegengesetzte Ansicht, welche Jesum ausser allen geschichtlichen Zusammenhang stellt und im Christenthume ein absolut Neues sieht. Abgesehen davon, dass dieselbe durch unsere Auseinandersetzung ihre thatsächliche Widerlegung gefunden hat, vermag auch sie, aus einer abstract dogmatischen Anschauungsweise hervorgegangen, die grosse Thatsache der Erneuerung des religiös-sittlichen Bewusstseins der Menschheit durch das Christenthum nicht zu begreifen. Beiden Ansichten gegenüber erkennen wir in der Anschauung Jesu das Ergebniss einer organischen Verbindung receptiver und spontaner Gedankenarbeit. Den im Hebraismus, insbesondere von den Propheten, aber auch von den nachkanonischen Schriftstellern begonnenen und weitergeführten Process der Herstellung eines rein ethischen Begriffes vom Menschen durch Unterordnung und Zurückstellung der cultisch-levitischen Elemente des Mosaismus und Entfaltung des in diesem verhüllten und unausgebildeten Begriffes der sittlichen Gerechtigkeit hat Jesus dadurch zum Abschlusse gebracht, dass er die letztere zum durchgreifenden Princip erhoben, alle entgegenstehenden Elemente ausser Kraft gesetzt und ihr Wesen klar und allseitig ans Licht gestellt hat. Die Consequenzen dieser weltgeschichtlichen That, die volle Einigung des religiösen und sittlichen Lebens,

die Befreiung der sittlichen Persönlichkeit von den Schranken des Cultus und der Nationalität, die Herstellung eines universellen, weil ethischen, Begriffs von der Menschheit, werden unten weiter erörtert werden. Hieraus ergiebt sich zugleich, inwiefern das Christenthum als eine neue Religion bezeichnet werden müsse. Es ist dies insofern, als jene strenge und allseitige Durchführung des Princips der Gerechtigkeit eine umfassende Umwandlung des religiösen Bewustseins zur Folge haben musste. Sofern es dagegen andererseits den Abschluss eines allmählig sich vollziehenden Processes darstellt, ist es als eine Reformation und Weiterbildung des Hebraismus anzusehen. Beide Momente bilden also keinen Gegensatz, sondern verhalten sich wie der Verlauf und das Resultat eines organischen Prozesses. Das eine hat Jesus dadurch bezeichnet, dass er sich als den Vollender von Gesetz und Propheten hinstellt. Aber auch über das andere finden sich in den Reden Jesu Andeutungen. Schon das Gleichniss von dem neuen Lappen und dem neuen Weine (Mc. 2, 21 f.), obgleich es sich zunächst auf das Fasten und die traditionellen Gebräuche bezieht, involvirt doch in der Allgemeinheit, womit die neuen Ideen den alten Formen gegenübergestellt werden und wegen des Zusammenhanges, worin diese Formen mit dem Wesen der alten Religiosität, selbst stehen, einen Gegensatz der neuen zu der ganzen alten Religion. Und ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung des Weines beim Abendmahle als Blut des Bundes, denn wenn die darin liegende Antithese zu dem alten Bunde auch zunächst nur den Mosaismus trifft, so trifft sie damit doch zugleich auch die ganze hebräische Religiosität, sofern dieselbe überhaupt unter den Begriff des alten Bundes als ihre fundamentalen Institution gefasst zu werden pflegt (Hebr. 9, 15; 2 Cor. 3, 14 vgl. Jerem. 31, 31 ff.). Dass sich damit in dem Bewustsein Jesu der Gedanke der Suprematie der neuen über die alte Religion verbunden habe, ergibt sich theils aus den bereits oben (S. 91 ff.) erläuterten Stellen, insbesondere aus dem

Ausspruche, dass er Gesetz und Propheten vollenden wolle, theils aus dem Verhältnisse von Weissagung und Erfüllung, Idee und Wirklichkeit (Lc. 10, 23 f. Mtth. 11, 12 f.) theils aus Aussprüchen wie Lc. 11, 31 f., Mtth. 11, 11, wo er sich selber über Salomo und Jonas, die verhältnissmässig Kleineren in dem von ihm gestifteten Reiche aber über den Grössten der Menschen, Johannes den Täufer, stellt. Die neue Religion ist ihm aber auch die vollendete Religion überhaupt, denn durch sie soll sich der göttliche Weltzweck verwirklichen, ihr allein gehört die Zukunft der Menschheit, und sie ist daher bestimmt, an die Stelle des Hebraismus wie des Heidenthums zu treten. Mit ihr ist ja das Königreich Gottes erschienen (Mc. 1, 15; Mtth. 12, 18; Lc. 17, 21), die Mitglieder dieses Reiches sind Gottes Söhne (Mtth. 5, 16; 17, 26; Lc. 12, 32), welche Gott schauen werden (Mtth. 5, 8); das Evangelium soll unter allen Heiden verkündigt werden (Mc. 13, 10 vgl. 14, 9); um die Vollendung des Gottesreiches dreht sich die ganze zukünftige Weltentwicklung (Mc. 13, 5—31), er vollzieht dereinst das Gericht über Juden und Heiden (Mtth. 19, 28; 25, 31 ff.), und mit seiner Wiedererscheinung tritt eine neue Weltperiode ein, in der Himmel und Erde erneuert werden und die Gläubigen ein engelgleiches, unvergängliches Dasein empfangen (Mtth. 13, 43; 24, 14; Mc. 10, 30; 12, 25; 13, 31).

Wir haben im Vorhergehenden gar keine Veranlassung gehabt, dass Verhältniss Jesu zum Heidenthume näher zu berühren. Und in der That lässt sich weder eine Einwirkung desselben auf die Entwickelung Jesu nachweisen, noch hat er sich mit der Frage nach der Stellung des Christenthums zu den verschiedenen geschichtlichen Formen des Heidenthumes beschäftigt, sondern er reflectirt nur hier und da auf einzelne, in seinen Gesichtskreis fallende, Erscheinungen des heidnischen Wesens. Die edlen Formen des Heidenthums hat er ohne Zweifel nicht gekannt, über den vulgären Paganismus aber und die alles sittlichen Kernes entbehrende Bildung der römischen

Grossen konnte er nur sehr gering denken. Er adoptirt daher die jüdische Bezeichnung der Heiden als Hunde d. h. als unreine Menschen (Mc. 7, 27), beschränkt seine eigne so wie die Wirksamkeit seiner zwölf Apostel auf Israel (Mtth. 15, 24; 10, 5), stellt dieses in den Mittelpunkt des zu gründenden Reiches und seiner Entwicklung, weil es dazu allein religiös befähigt war [1]), und erblickt im Allgemeinen im Heidenthume die rohe, unsittliche Gewalt (Mc. 10, 42—44; 13, 8 f.). Doch erkennt er die Empfänglichkeit einzelner Heiden für das Christenthum rühmend an und sieht darin ein Vorzeichen zukünftiger Theilnahme der Heiden am Reiche Gottes (Mc. 7, 29; Mtth. 8, 10—12). Von einem positiven Einflusse griechischer oder römischer Bildung auf Jesum kann daher nur entfernt die Rede sein. Sein ganzes Bewusstsein wurzelt zu tief im Hebraismus, als dass ein solcher auch nur hypothetisch aufgestellt werden könnte. Derselbe wäre auch der Ausbildung des Christenthumes nicht günstig gewesen, wie die unorganische Verbindung griechischer und hebräischer Elemente im Buche der Weisheit zeigt. Dies schliesst jedoch die Annahme nicht aus, dass, wie schon bei dem Verfasser dieses Buches und bei den übrigen hebräischen Schriftstellern der letzten Jahrhunderte, so auch bei Jesus der Universalismus des römischen Weltreiches, der den Nationalstolz dämpfte und den Gedanken eines allgemein Menschlichen erweckte, die grossen Geschicke der Zeit, und der praktische, mehr ethischen, als metaphysischen Fragen zugewandte Sinn der Römer einen den Gesichtskreis erweiternden, erhebenden und das eigne religiöse Bewusstsein stärkenden Einfluss auf Jesum ausgeübt haben [2]).

B. Die idealen Principien der Anthropologie Jesu.

Die vorstehende Untersuchung über die Stellung Jesu

---

1) Vgl. meine Bemerkungen etc. a. a. O. S. 333 ff.

2) Vgl. Strauss a a. O. S. 185 f.

zu der Anthropologie des alten Bundes hat uns zugleich die Einsicht in seine eignen Principien eröffnet. Als fundamentales Princip hat sich uns aber ohne Zweifel die sittliche Gerechtigkeit erwiesen. Obgleich nun dieser Begriff in unserer Untersuchung bereits mehrfach erörtert worden ist, so betraf dies doch mehr seine formale Natur, als seinen materialen Inhalt, und wir müssen daher hier nochmals auf denselben zurückkommen. An sich betrachtet ist derselbe nun zwar überhaupt formaler Art, sofern wir darunter die Uebereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen zu verstehen haben. Allein er empfängt jenen Inhalt von diesem letzteren. Der allgemeinste Ausdruck für denselben und daher, wie wir schon oben bemerkten, das Princip der Gerechtigkeit ist aber das Gebot der ungetheilten Liebe zu dem Einen Gotte und der der eignen Werthschätzung gleichen Liebe zu dem Nächsten (Mc. 12, 29—31; Mtth. 22, 40). Zwar sind beide Gebote dem Mosaischen Gesetze entlehnt (Deut. 6, 5; Lev. 19, 18 vgl. 34), aber sie sind dort weder zusammengestellt, noch sind sie, wie wir in Betreff des ersteren bereits bei Besprechung des Deuteronomiums sahen (S. 27), zum ausschliesslichen Princip der Religiosität erhoben; auch hat das zweite dort nicht den Sinn der allgemeinen Menschenliebe, sondern betrifft bloss die Volksgenossen, zu denen nur diejenigen Fremdlinge hinzukommen, welche in Israel wohnen (Lev. 19, 34), wogegen es gestattet ist, die Volksfeinde zu hassen (vgl. Mtth. 5, 43). Indem hingegen Jesus den Nächsten in dem helfenden und, da dies Verhältniss ja ein wechselseitiges ist, in dem bedürftigen Mitmenschen sieht (Lc. 10, 36 f.), schliesst er zwar die besondere Liebe zu den Volksgenossen ebensowenig aus wie diejenige zu der Familie und zu der von ihm zu stiftenden religiösen Gemeinschaft, aber er negirt die Berechtigung des Hasses gegen die nationalen Feinde und setzt jener Liebe eine allgemeine thätige Werthschätzung des Menschen ohne Unterschied der Nationalität, der Verwandtschaft und der Religion zur Seite,

eine Neuerung, wozu selbst das spätere Alterthum seit Alexander dem Grossen nur dürftige Analogien bietet. Der Grund dieser Werthschätzung aber ist in dem gemeinsamen Verhältnisse aller Menschen zu Gott, sofern er allen seine Liebe erweist (Mtth. 5, 45), gegeben. Von dieser allgemeinen Menschenliebe unterscheidet sich nun die Liebe zu den Volkgenossen (ebd. 47) dadurch, dass sie sich auf die Gemeinsamkeit der Abstammung, des socialen und (von jüdischem Gesichtspunkte) auch des religiösen Lebens gründet, die Liebe zu Gatten und Blutsverwandten durch die Blutsverwandtschaft und die enge Verbindung des physischen und häuslichen Lebens (Mc. 10, 7—9). Ihnen steht dann die christliche Bruderliebe gegenüber (Mtth. 5, 22; 18, 21), sofern sich dieselbe im Gegensatze zu der physischen Verwandtschaft auf die Gemeinsamkeit des ethischen Lebens basirt (Mc. 3, 35 vgl. Mtth. 10, 35 f.). Die Eine Liebe, welche Christus von uns fordert, ist also keine abstracte, nach Art der kosmopolitischen Menschenliebe des alten Rationalismus, sondern sie ist in sich verschieden, je nach dem Verhältniss des Objectes zu uns. Zugleich ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe nicht schlechthin coordinirt sind. Bezeichnet doch auch Jesus das letztere als zweites nach jenem als dem ersten (Mc. 12, 29—31), was mit Mtth. 22, 38 f. nicht streitet, da die gleiche Wichtigkeit beider die Dependenz des einen vom andern nicht ausschliesst. Da vielmehr das Gebot der Nächstenliebe selbst und mit ihm zugleich alle speciellen Gebote Gebote *Gottes* sind, so muss die Liebe zu Gott sich zugleich auf diese Gebote als den Willen Gottes richten, und die Liebe zu dem Nächsten ist mithin in der Liebe zu Gott bereits principiell gegeben, sodass jene als eine Erscheinungsweise dieser angesehen werden muss (vgl. 1 Joh. 2, 4 ff.; 3, 10 f.). Wir sagen, e i n e Erscheinungsweise, denn es leuchtet ein, dass das Gebot der Liebe zu Gott noch andere Momente in sich fasst, wie denn die Herzensreinheit (Mtth. 5, 8), die Wahrhaftigkeit (ebd. 33 ff), die Demuth (Mtth. 23, 12),

die Standhaftigkeit (Mtth. 24, 11) nur aus der Liebe zu Gott abgeleitet werden können. Wie Jesus mit dieser Auffassung des Princips der Liebe über das gesammte alttestamentliche Bewustsein hinausschreitet, so auch mit der bereits oben berührten Art und Weise, wie er dieselbe zugleich auf die Gesinnung statt bloss auf die That ausdehnt, und entgegenstehende Maximen wie das Gesetz der Vergeltung mit dem Gebote der das Böse überwindenden Sanftmuth vertauscht. Denn wenn sich auch für das letztere Analogien im a. T. finden (vgl. besonders Ex. 23, 4 f.; Lev. 19, 18; Ps. 7, 5; Spr. 20, 22; 24, 17 und 29; 25, 21 f.), so sind dieselben doch noch zu wenig durch ein allgemeines durchgreifendes Princip gestützt, als sie das Bewusstsein mehr als sporadisch beherrschen könnten. Neben dem Princip der Nächstenliebe erscheint bei Jesus noch als zweites der Satz, dass man die Menschen so behandeln solle, wie man wünsche von ihnen behandelt zu werden (Mtth. 7, 12). Wir können dasselbe im Unterschiede von dem ersteren als das formale Princip seiner Ethik bezeichnen; ausserdem ist es aber auch dadurch bemerkenswerth, dass darin an Stelle des Nächsten die Menschen schlechthin genannt sind.

Vor der Idee der Gerechtigkeit treten bei Jesus die übrigen Cardinalbegriffe der Ethik, welche wir im alten Testamente fanden, zurück. So wird insbesondere die Weisheit nur an zwei Stellen, nämlich Mtth. 11, 19 und 23, 34, und auch hier nicht in dem geforderten Sinne, sondern als transcendentales Princip genannt. Die Furcht Gottes erscheint Lc. 18, 2 und 4 sowie Mtth. 10, 28, aber auch hier nicht in der umfassenden Bedeutung eines soterologischen Princips. Das Fehlen des ersteren Begriffes ist erklärlich durch den streng ethischen Standpunkt Jesu, welchem jener insofern nicht gerecht wird, als er von der Erkenntnisseite ausgeht, dasjenige des letzteren durch den Gegensatz, worin derselbe zu der Liebe steht (vgl. 1. Joh. 4, 18). Zwar zeigt die zuletzt citirte Stelle, welche an die Jünger gerichtet ist, dass das christliche Prin-

cip die Empfindung der Furcht vor Gott nicht ausschliesst, aber es erhellt aus ihr doch auch, dass dieselbe ihre Stelle nicht in der idealen, sondern in der empirischen, von der Liebe zu Gott noch nicht durchdrungenen, Seite des religiösen Bewustseins hat (vgl. 1 Joh. 4, 17 f.). Ausserdem wird die Güte (Gutheit), nämlich Mtth. 12, 35 vgl. 25, 21, Mc. 10, 18, erwähnt; aber Stellen wie Mtth. 5, 45 u. 13, 49 zeigen deutlich, dass dies Prädicat mit der Gerechtigkeit synonym ist. Dasselbe gilt auch von der Vollkommenheit oder der ethischen Integrität (Mtth. 5, 48, zunächst in der Liebe), da dieselbe ja eben die Realisation aller Momente der Idee des Menschen bezeichnet. Aus Mtth. 12, 35 ergibt sich auch, dass die Gerechtigkeit principiell eine Qualität der Gesinnung, eine Disposition des Herzens oder der innern Willensrichtung ist (vgl. Mtth. 12, 34; 15, 18 f.), wozu sich das Wort und die That als die nach aussen tretende Wirkung oder als Frucht verhält (Mtth. 7, 16—18). Sie entspricht so ihrem Princip, der Liebe, welche ja in ihrem Ausgangspunkte ebenfalls eine Thätigkeit des Herzens ist. Indem aber Jesus auf diese Weise den Ursprung der Religiosität in das Selbstbewustsein statt in das Weltbewustsein setzt, und in jenes daher auch, wie wir sehen werden, den ethischen Prozess verlegt — eine Anschauung, welche im Hebraismus nur sporadisch und theilweise zur Geltung kommt, im Heidenthume aber ohne grundlegendes materiales Princip bleibt und daher zur Zersetzung des ethischen Bewustseins führt — hat er eine Reform angebahnt, welche eine totale Umbildung des geistigen Lebens mit sich führt. Aus der Objectivität der sinnlichen und geschichtlichen Welt in sich selbst einkehrend, erbaut sich die Menschheit im Innern aus den Bausteinen göttlicher Gedanken eine ideale Welt, kommt zum Bewustsein der sittlichen Freiheit, und gelangt nach und nach zur Herrschaft über die empirischen Mächte. Dass dieser Prozess zunächst zu einem Bruche mit der objectiven Welt und daher zu einer theilweise dualistischen Anschauung führt, ist in dem Verhältnisse von Ideal und Wirklich-

keit begründet und daher eine geschichtliche Nothwendigkeit; aber je mehr das neue Bewustsein die Herrschaft gewinnt und sich die objective Welt assimilirt, desto mehr füllt sich die Kluft zwischen Subjectivität und Objectivität, und geht daher der Dualismus in die Einheit von Ideal und Wirklichkeit über.

Es ist hier der Ort, etwas näher auf das Verhältniss zwischen der Idee der Gerechtigkeit und derjenigen des Sohnes Gottes einzugehen. Nach der obigen Auseinandersetzung leuchtet es ein, dass sich beide, nur von verschiedenen Seiten, auf ein und dieselbe Sache beziehen. Sie unterscheiden sich daher nicht so, dass die Idee der Gerechtigkeit sich auf dem Gebiete der Religion, die des Sohnes Gottes auf dem Gebiete der Ethik bewegte. Da ja die eine wie die andere ein Verhalten des Menschen zu Gott bezeichnet, und zwar principiell zu dem Willen Gottes als dem Ausdrucke für die ihm immanente sittliche Idee, welche zugleich das ethische Weltgesetz bildet, so ist nicht allein diese Unterscheidung, sondern überhaupt der Unterschied von Religion und Moral für das Gebiet des Urchristenthums und, so können wir hinzufügen, für eine reine, von dem traditionellen Dogmatismus gereinigte Auffassung des Christenthums überhaupt unzulässig. Die Differenzirung von Religion und Moral konnte erst dann Platz greifen, als, namentlich in Folge des Einflusses griechischer Bildung, die christliche Religiosität in die theoretische Erkenntniss statt in den praktischen, von der ethischen Idee beherrschten Willen gesetzt wurde. Wenn dadurch das christlich-sittliche Bewustsein geschwächt wurde, und die Wissenschaft der Ethik hinter die dem theoretischen Denken mehr Stoff bietende Doctrin des transcendentalen Inhaltes des religiösen Bewustseins oder die Dogmatik zurücktrat, so war es nur eine berechtigte Reaktion des modernen Geistes, wenn er seinerseits, insbesondere seit Kant, das ethische Bewusstsein in den Vordergrund stellte, die Wissenschaft der Ethik ausbildete und das Gebiet des Transcendentalen nur als Postulat

des speculativen Denkens in Betracht zog. Die getrennten Seiten des Einen christlichen Bewustseins wieder zu vereinigen, der Art, dass keine Idee zum Inhalte des religiösen Bewustseins und der religiösen Wissenschaft wird, die nicht auch eine Bedeutung für den sittlichen Willen des Menschen hat, dass die sittliche Thätigkeit ihrerseits als die Wirkung und Darstellung des sittlich-religiösen Geistes, das ethische Weltgesetz aber als der göttliche Wille erscheint, ist die Aufgabe der gegenwärtigen theologischen Wissenschaft. Diese Forderung ist aber identisch mit derjenigen des Zurückgehens auf das religiöse Bewustsein Christi selbst. Denn der geforderte Unterschied zwischen der Gerechtigkeit und der Gottessohnheit kann nach dem, was sich uns als das Wesen beider ergeben hat [1]), nur darin bestehen, dass die Gerechtigkeit die dem göttlichen Bewustsein und Willen, sofern ihnen die Idee des Menschen immanent ist, entsprechende menschliche Zuständlichkeit an sich, die Sohnheit dagegen diese Zuständlichkeit insbesondere nach ihrer Dependenz von Gott, sofern sie von demselben bewirkt, genährt, restituirt und vollendet wird, bezeichnet. Freilich greift dann das Sohnesverhältniss noch weiter, wie denn z. B. auch die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse, die Erhörung der Bitten und die Mittheilung der eignen Macht unserer genannten Untersuchung gemäss [2]) zu dem Verhalten Gottes als des Vaters gehören, aber es findet ja auch diese Actualität Gottes nur auf Grund der Gerechtigkeit statt. Der Coincidenzpunkt beider Begriffe ist also die dem göttlichen Bewustsein einwohnende Idee des Menschen, und in dieser ist mithin auch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der Religion und Ethik, der objectiven und subjectiven Gerechtigkeit gegeben (vgl. besonders Mtth. 5, 43—48). Denn sofern die Idee des Menschen das endliche Abbild Gottes selbst ist, ist sie mit der Idee Gottes von sich, mit dem gött-

---

1) Vgl. Idee Gottes als des Vaters S. 48 f.
2) Vgl. am eben a. O.

lichen Selbstbewustsein, qualitativ identisch; sofern sie als Gegenstand des Glaubens das Princip der aus ihm emanirenden sittlichen Thätigkeit bildet, ist sie gleichermassen Inhalt des Bewustseins und Willens; sofern sie das endliche Abbild der Idee Gottes von sich und doch auch das Urbild des Menschen von sich bildet, ist sie Princip der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit zugleich. In Bezug auf das logische Verhältniss der in Rede stehenden Ideen aber bemerken wir noch, dass die menschliche Gerechtigkeit der Sohnheit ebenso subordinirt ist, wie die göttliche Gerechtigkeit seiner Vaterschaft. So wenig daher das religiöse Bewustsein von dem ethischen abgelöst werden kann, so wenig aber auch umgekehrt das ethische von dem religiösen. Eine Ableitung der ethischen Gesetze bloss aus dem Wesen des Menschen an sich, ohne Relation auf Gott, ist daher unhaltbar. Denn nicht bloss ist das Wesen des Menschen geschichtlich geworden, und erscheint daher zugleich als das Product der die Geschichte beherrschenden objectiven Ideen oder der Offenbarung, sondern es würde bei einer solchen Construction auch der Begriff der sittlichen Weltordnung, ohne welchen die Ethik des objectiven Princips ermangelte, sowie das Gefühl der absoluten Abhängigkeit fehlen, ohne welches, genau betrachtet, gar kein sittlicher Act zu Stande kommt. Jene organische und darum untrennbare Verbindung des religiösen und sittlichen Bewustseins ist aber ein specifisches Merkmal des ursprünglichen Christenthums, und die von den Zuthaten des traditionellen Dogmatismus gereinigte christliche Ethik ist daher mit der philosophischen Ethik identisch.

C. Die realen Voraussetzungen der Anthropologie Jesu.

Unter dieser Ueberschrift betrachten wir die Vorstellungen Jesu von dem realen Wesen des Menschen und seinen Beziehungen, sofern sie die, sei es positiven, sei es negativen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Idee des Menschen enthalten. Was in der ersteren Be-

ziehung in Betracht kommt, können wir im Allgemeinen als die religiös-sittliche Anlage des Menschen bezeichnen, dagegen handelt es sich in der zweiten um die dieser letzteren abgewandte oder entgegensetzte Seite des Menschen, welche, sofern sie von der sittlichen Idee überwunden werden soll, ebenfalls zu ihren Voraussetzungen gehört. Zwar werden wir in beiden Beziehungen, namentlich aber in der ersteren, in den Reden Jesu keine ausgebildete Theorie erwarten dürfen, da sein Lehrvortrag durchaus praktischen Gesichtspunkten folgt; aber dass sich wenigstens die Elemente zu einer solchen vorfinden, wird sich aus unserer Darstellung zur Genüge ergeben.

Wenn nach unserer bisherigen Untersuchung die Gerechtigkeit als die ideale Bestimmtheit des Menschen zu betrachten ist, so besteht also seine religiös-sittliche Anlage in der Disposition des Menschen für diese Qualität. Als das primitive Organ der entsprechenden menschlichen Thätigkeit aber betrachtet Jesus das Herz. Um diesen letzteren Begriff richtig zu fassen, ist auf das a. T. zurückzugehen, aus welchem derselbe entlehnt ist. Der Hebräer bezeichnet mit dem Herzen zunächst den Sitz, das Centrum und die Quelle der physischen Lebenskraft (Gen. 18, 5; Ps. 38, 11; Jes. 1, 5), daher es auch gradezu mit Seele und Leben synonym ist (Ps. 73, 26; Jerem. 4, 18 vgl. 10) und wie diese sowohl die ganze Person (Ex. 9, 14) als auch die Seele im Gegensatze zum Körper bedeutet (Ps. 73, 26). Die letztere Bedeutung bildet dann den Uebergang zur Bezeichnung der inneren Seelenthätigkeit. In dieser Beziehung erscheint das Herz als der Mittel- und Ausgangspunkt der innern Seelenthätigkeit und bezeichnet daher sowohl die einzelne geistige Thätigkeit wie die Totalität derselben. Es ist der Sitz der Freude (Ps. 104, 15) und Trauer (Neh. 2, 2), des Muthes und Vertrauens (Gen. 42, 28; Spr. 31, 11) wie der Verzweiflung (Koh. 2, 20), der Liebe und des Hasses (Spr. 23, 26; Lev. 19, 17), aber auch des Vorsatzes (Lev. 10, 7), der Ueberlegung und Berechnung (Neh. 5, 7; Spr. 16, 9), des Den-

kens, Erkennens und Wissens (Ps. 19, 15; Spr. 14, 10; Deut. 29, 3), des Aufmerkens, Erinnerns und des Bewustseins (Deut. 32, 46; Jerem. 3, 16; Deut. 8, 5), des Verstandes, Verständnisses und Dichtens (Hi. 12, 3; Jes. 32, 4; 1 Kön. 12, 33), und endlich auf der höchsten Stufe des Seelenlebens das Organ der religiös-sittlichen Geistesthätigkeit, der Erfassung des göttlichen Gesetzes (Jes. 51, 7; Jerem. 31, 33), der Erhebung zu Gott (Klagel. 3, 41) und der sittlichen Willensrichtung, im guten Sinne sowohl (Jes. 26, 3; Gen. 8, 21) wie im bösen (Jerem. 16, 12; Ez. 11, 19). Diese Vorstellung vom Herzen hat Jesus aufgenommen und sie seiner, nicht mehr durch Elemente des Mosaismus gehemmten, Richtung auf das Ethische entsprechend, zur Grundlage und zum Mittelpunkte seiner psychologischen Anschauung gemacht. Das Herz ist ihm das Vermögen der Ueberlegung (Mc. 2, 8; Mtth. 24, 48) und des religiösen Verständnisses (Mtth. 13, 15), der Sitz der sittlichen Gesinnung und Willensrichtung, der guten wie der bösen (Mtth. 5, 8 und 28; 6, 21; 13, 15; 11, 29; Mc. 10, 5), und daher die Quelle entsprechender Reden und Handlungen (Mtth. 12, 34; 15, 18 f.) und das Organ der Aufnahme des göttlichen Wortes (Mc. 4, 15). Die Vollständigkeit eines sittlichen Actes wird daher auch mit dem Ausdrucke „von Herzen“ oder „von ganzem Herzen“ (Mtth. 18, 35; Mc. 12, 30) bezeichnet. An das Herz, nicht aber, wie gewöhnlich angenommen wird, an die Vernunft, ist auch in dem Ausspruche Jesu über das innere Licht des Menschen zu denken (Mtth. 6, 22 f.), da, wie wir gesehen haben, dem Herzen, abweichend von unserer Anschauungsweise, auch die Thätigkeit der religiösen Erkenntniss zugeschrieben wird. Wie das Auge dem Leibe als Leuchte dient, um ihn zu führen, so das Herz der Seele, um sie zu leiten (vgl. Ps. 119, 105; Spr. 6, 23). Die Normalität des Auges ist der Normalität der ethischen Erkenntniss des Herzens, seine Schadhaftigkeit der Mangelhaftigkeit und Verkehrtheit dieser Erkenntniss parallel; das Erleuchtetsein des Leibes oder seiner

Bewegung entspricht dem Erleuchtetsein der Seele zum Zweck ihres richtigen sittlichen Verhaltens; das Licht aber ist Bild der ethischen Wahrheit.

Betrachten wir die erkennende Thätigkeit des Herzens noch etwas genauer. Das zuletzt angezogene Gleichniss dreht sich also lediglich um das praktische Verhalten des Menschen und giebt daher auch keinen Stoff zu Schlüssen auf die Art, wie sich Jesus das Verhältniss des erkennenden Herzens zu dem Objecte der Erkenntniss, d. h. den Erkenntnissprozess gedacht hat. Als das Object dieser Erkenntniss aber bezeichnet Jesus anderwärts das Wort (Mc. 4, 14—20). Obgleich sich nun aus dem Zusammenhange ergibt, dass er darunter zunächst das von ihm gesprochene Wort oder seinen Lehrvortag versteht, so weist doch schon der absolute Gebrauch des Ausdruckes darauf hin, dass er dabei an das Wort als menschlichen Ausdruck für die göttliche Wahrheit oder die Gedanken Gottes, also an das Wort Gottes (Lc. 11, 28) denkt. Da er nun ferner als concreten Inhalt desselben theils das Geheimniss des Reiches Gottes d. h. die bisher verborgene Wesenheit desselben (Mc. 4, 11 vgl. Mtth. 13, 19 und den Context), theils dessen Gerechtigkeit insbesondere (vgl. Mtth. 7, 24 mit dem Inhalte der Bergpredigt; Mc. 7, 13) bezeichnet, diese aber mit der Idee des Menschen insofern identisch sind, als jenes die Realisation derselben aus dem Gesichtspunkte Gottes, diese aus dem Gesichtspunkte des Menschen darstellt, so muss die dem Bewustsein Gottes einwohnende und als göttlicher Wille sich in der Welt offenbarende Idee des Menschen als das besondere Object der christlichen Erkenntniss angesehen werden. Zwar erscheinen nun anderwärts Gott als der Vater selbst (Lc. 10, 22), seine Fürsorge für die Seinigen, seine vorbildliche Thätigkeit (Mtth. 5, 45; 6, 26—30) und andere Aussagen über ihn, sowie andererseits der Sohn oder Christus (Lc. 10, 22; Mtth. 16, 17) als Gegenstände der Erkenntniss; aber nach unseren bisherigen Erörterungen ist es ja klar, dass diese Objecte

in enger Beziehung zu jener Idee stehen, indem sie theils, wie der Vater, ihre objective Voraussetzung, theils, wie obige Prädicate, ihre Verwirklichung, theils, wie die zuletzt genannten Begriffe, ihre persönlich menschliche Darstellung bezeichnen. Das Object der christlichen Erkenntniss bildet also, biblisch ausgedrückt, die göttliche Offenbarung (Lc. 10, 22, Mtth. 16, 17). Denn dass dieser Ausdruck bei Jesus nicht im Sinne des kirchlichen Dogmas d. h. einer, das gesetzmässige Geschehen ausschliessenden, Kundgebung zu verstehen sei, ergibt sich aus den zuletzt citirten Stellen, insbesondere daraus, dass in der zweiten der Ausdruck Offenbarung sich ebenso auf Fleisch und Blut wie auf den Vater bezieht. Derselbe hat also bei ihm den einfachen Sinn des Enthüllens oder Kundgebens, und bezeichnet daher aus dem Standpunkte Jesu selbst bloss eine bestimmte, nämlich durch das Princip des Vaterverhältnisses determinirte, Form dieser göttlichen Kundgabe. Dieser Begriff der Offenbarung wird aber auch da anzuwenden sein, wo die Erzählung der Evangelisten, ihrer Auffassungsweise zufolge, auf einen aussergesetzlichen Act hinweist, insbesondere bei der Erzählung von der gelegentlich seiner Taufe empfangenen Offenbarung; denn wenn dieser Vorgang, wie wir anderwärts gezeigt haben [1]), als eine durch psychologische Vorgänge vermittelte Vision angesehen werden muss, so muss Jesus auch ein Bewusstsein um diese Vorgänge gehabt haben. — Als die Quelle der christlichen Erkenntniss aber würden wir nach dem Obigen das Wort Jesu anzusehen haben. Doch ist dies nicht im ausschliesslichen Sinne zu verstehen. Vielmehr, wie er ja selber aus dem alten Testamente schöpft und Andere auf dasselbe hinweist, so redet er auch in den meisten der oben angeführten Stellen von der Erkenntniss Gottes nicht so, dass er sich als die Quelle dieser Erkenntniss hinstellt, und ist ihm namentlich die dem Petrus gewordene Einsicht in seine Messianität keine durch ihn, sondern durch den Vater ver-

1) Idee Gottes als des Vaters S. 51 ff.

mittelte. Wenn er sich dagegen an Einer Stelle als die alleinige Quelle der christlichen Erkenntniss darstellt (Lc. 10, 22), so bezieht sich dies eben nur auf das Grundprincip und die Grundrichtung derselben, wie sie in dem Vater- und Sohnesverhältnisse ausgesprochen liegt, also auf das in ihm zur Erscheinung gekommene neue Princip der Religiosität und das auf Grund desselben von ihm ausgeprägte eigenthümliche menschliche Ideal; wie er denn ja auch die Verkündigung des göttlichen Wortes nicht auf sich beschränkt. Demgemäss hat Jesus sich auch auf den mündlichen Unterricht und die Darlegung der Grundlagen der neuen Religion beschränkt, dagegen die specielle Anwendung und Ausgestaltung seines neuen Princips der Zukunft überlassen, daher das Christenthum überhaupt nicht als Dogma, sondern als eigenthümliches Princip, als leitende Tendenz der menschlichen Geistesthätigkeit aufzufassen ist. — Zur Beantwortung der Frage, in welcher Weise sich Jesus den religiösen Erkenntnissprozess gedacht habe, würde es daher nicht genügen, denselben als innere Aneignung seines Wortes zu characterisiren; sondern, da Jesus auf der Grundlage jenes Princips selbstthätiger Erkenntniss Raum gegeben hat, so ist die Frage näher dahin zu bestimmen, wie er sich die göttliche Kundgebung und die menschliche Erfassung derselben vollzogen gedacht habe, und sind wir demnach auf das Gebiet der psychologischen Erfahrung hingewiesen. Obgleich uns nun die Evangelien in dieser Beziehung, ihrem geschichtlichen Character gemäss, keine directen Thatsachen und Aussprüche bieten, so gestatten sie uns doch wenigstens Schlüsse. Wenn Jesus Mtth. 16, 2 f. die Pharisäer auf die Anzeichen der Zeit hinweist, als welche die Erscheinung des Himmelreiches anzeigen (vgl. Mtth. 11, 3—5; 12), gleichwie das Abendroth heiteres Wetter; wenn er Mc. 13, 4—29 die Jünger über die Vorzeichen belehrt, an denen sie seine nahe Wiederkunft erkennen könnten, und dies mit den Anzeichen des nahenden Sommers am Feigenbaume vergleicht; wenn er Lc. 7, 47 aus

der von der Sünderin ihm erwiesenen Liebe den Rückschluss zieht, dass ihr ihre Sünden vergeben seien; wenn er endlich Lc. 10, 17 f. aus den Erfolgen der Jünger im Austreiben der Dämonen auf den Sturz des Satans schliesst: so lässt sich die berührte Frage dahin beantworten, dass er sich die göttliche Offenbarung vollzogen denkt durch solche äusseren und inneren Thatsachen, welche, teleologisch und causal betrachtet, neue Momente der Realisation der Idee Gottes von der Welt und vom Menschen darstellen. Jene Thatsachen bilden die objective Seite der Offenbarung, ihre Perception unter diesem Gesichtspunkte im religiösen Bewustsein dagegen, trete dieselbe nun in der Form des logischen Gedankens, oder des Bildes und der Vision auf, macht ihre subjective Seite aus. Die Wirklichkeit, objective Wahrheit und Gültigkeit der Perception ist demnach von der Wahrheit der das religiöse Bewustsein leitenden Principien und von dessen Integrität und Intensität abhängig. Fehlt die erstere, so sind die Offenbarungen trügerisch, und ihre Träger falsche Propheten (Mc. 13, 22; Mtth. 7, 15 f.); mangelt es dagegen an letzterer, so kommt, wie bei den Pharisäern, bei den Klugen und Weisen (Lc. 10, 21; Mtth. 16, 3), trotz des Vorhandenseins der grundlegenden Thatsachen gar keine Offenbarung zu Stande. Der quantitative Unterschied unter den Offenbarungen aber wird theils durch die Grösse der Thatsachen, theils ebenfalls durch den Inhalt und die Art des sie percipirenden Bewustseins bestimmt, woraus es sich erklärt, wie Jesus sich die Erkenntniss des Wesens des Vaters allein zuschreiben kann (Lc. 10, 22). Zwar soll mit der vorstehenden Erörterung nicht gesagt sein, dass Jesus über den besprochenen psychologischen Prozess wissenschaftlich reflectirt habe; wohl aber muss er ein Bewustsein um die Art seines Vollzuges gehabt haben, und hierdurch unterscheidet er sich sowohl von der visionären Apokalyptik (wie denn die Vision in seinem spätern Leben vor der Klarheit des Selbstbewustseins verschwindet) als auch von der bereits im Uebergange zur Mythe begriffenen Anschauung der Evangelisten.

Die bisherigen Erörterungen geben uns bereits eine Antwort auf die Frage, in welcher Weise sich Jesus den Prozess des sittlichen Handelns vorgestellt habe. Dasselbe erscheint ihm als der Ausdruck der innern Gesinnung; es ist der Inhalt oder die Qualität des Herzens, welche darin nach aussen tritt (Matth. 12, 33—35; 15, 18 f.). Indem Jesus also den Begriff der Causalität auf die sittliche Thätigkeit des Menschen anwendet, stellt er sich auf den Standpunkt der materialen Freiheit oder des psychologischen Determinismus. Die Freiheit des Menschen besteht demnach für ihn nicht darin, dass derselbe willkührlich zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen vermöchte, ohne in der getroffenen Wahl durch seine innere Beschaffenheit determinirt zu sein, sondern die Qualität der Willensäusserung hat ihren zureichenden Grund in der Qualität des Willens, so dass dem empirischen Handeln kein anders Können, sondern nur ein anders Sollen gegenübersteht. Diese Vorstellung von der Freiheit ist bei Jesus die stillschweigende Voraussetzung für einige Aussprüche, die aus dem Standpunkte der formalen Wahlfreiheit schlechterdings unerklärbar wären. Schon der citirte Vorwurf gegen die Pharisäer: „Wie könnt ihr Gutes reden, während ihr böse seid, denn aus dem, woran das Herz Ueberfluss hat, redet der Mund“ (Matth. 12, 34) gehört dahin, denn es ist hier keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, die Möglichkeit der Besserung vorausgesetzt, sondern Jesus betrachtet die Angeredeten als Verstockte. Nur bei dieser Annahme erklärt es sich, wie er denselben positiv und unbedingt die Verdammniss ankündigen und sie ironisch auffordern kann, das Mass der Väter voll zu machen (Matth. 23, 32 f.). Ferner gründet Jesus die verschiedenen Arten der Aufnahme und Entwicklung des Wortes im Subjecte nicht auf den freien Willen, sondern auf die Beschaffenheit des Bodens, die ethische Disposition, welche dasselbe im Menschen vorfindet (Mc. 4, 3—9). Ebenso ist es den Jüngern (von Gott) gegeben, die Geheimnisse des Him-

melreichs zu verstehen, der Volksmasse aber werden sie nur in der Hülle der Parabel zu Theil, und zwar zu dem Zwecke, dass (damit) sie nicht zur Erkenntniss dieser Geheimnisse und dadurch zur Bekehrung und Sündenvergebung gelangen (Mc. 4, 11 f., wogegen Mtth. 13, 13—15 den Gedanken Jesu abgeschwächt hat). Zwar ist dieser letztere Ausspruch dem Jesaias entlehnt, aber es ist nicht zu bezweifeln, dass Jesus die teleologische Anschauung desselben hier zu der seinigen gemacht hat. Dieselbe beruht aber auf der Einsicht, dass bei einem gewissen Grade sittlicher Stumpfheit und Verhärtung die Empfänglichkeit für die Wahrheit erlischt. Die Verkündigung derselben hat dann nicht mehr den Zweck ihrer Aufnahme, sondern sie soll, indem sie nicht aufgenommen wird oder Opposition hervorruft, die Thatsache der Unempfänglichkeit und Verstockung ans Licht oder zur Entscheidung bringen, so dass die Erfolglosigkeit und die Verhärtung selbst in dieser Beziehung als göttliche Absicht erscheinen. So redet auch Jesus zu der Volksmasse, ihrer Neugierde, ihn zu hören, nachkommend, über das Wesen des göttlichen Reiches, damit ihre Unempfänglichkeit constatirt werde, was dadurch geschieht, dass sie nicht wie die Jünger nach dem Sinne der Parabeln fragen. Indem Jesus auf diese Weise die Möglichkeit einer Aenderung des Zustandes des Volkshaufens ausschliesst, negirt er ohne Zweifel den unter kein Gesetz der Causalität mehr fallenden gewöhnlichen Begriff der Wahlfreiheit und vertritt an seiner Stelle einen psychologischen Determinismus. Dieser ist aber nicht zu verwechseln mit dem theologischen Prädestinatianismus späterer dogmatischen Systeme; denn er gründet sich nicht auf einen absoluten göttlichen Rathschluss, sondern auf die Qualität der empirischen Menschennatur. Aber auch diese letztere darf nicht im Sinne einer starren Naturnothwendigkeit, sondern sie muss als im Zusammenhange des geschichtlichen Gesammtlebens und unter dem Einflusse der dasselbe beherrschenden Potenzen stehend und sich entfaltend aufgefasst

werden; denn wiederum ist es nur unter dieser Voraussetzung zu begreifen, wenn Jesus, nachdem er gesagt hat, dass es dem Reichen in Folge des betrügerischen Einflusses des Reichthumes (Mc. 4, 19) schwierig werde, ins Himmelreich zu kommen, doch hinzufügt: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich“ (Lc. 18, 24—27), sofern diese Möglichkeit bei der Annahme einer absoluten Bestimmtheit der menschlichen Natur nicht realisirbar wäre.

Es ist der geschilderten psychologischen Grundanschauung Jesu gemäss, wenn er eine Mannichfaltigkeit, durch psychische Anlage wie durch geschichtliche Verhältnisse bedingter, geistiger Dispositionen bei den Menschen unterscheidet, und zwar zeigt er in dieser Beziehung eine scharfe Beobachtungsgabe. Sein Einblick in die innern Stimmungen und Intentionen der Menschen, seine Erkenntniss des Zusammenhanges der Vorgänge des innern Lebens, seine Erfassung der geistigen Grundrichtungen der Menschen, seine Beurtheilung der verschiedenen Individualitäten, Stände und Schichten der Gesellschaft sind so bewundernswerth, dass es nicht auffallen kann, wenn sie Anlass zu der Annahme einer nicht mehr unter die Gesetze menschlicher Seelenthätigkeit fallenden Einsicht in die Menschen gab. Die Stumpfheit der Volksmassen, die boshafte Gesinnung, der Ehrgeiz und die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer, die religiöse Empfänglichkeit der Zöllner und Sünder, die Hartherzigkeit der Priester, der Materialismus der Reichen und Mächtigen, die behäbige Leichtlebigkeit der Besitzenden, die Oberflächlichkeit der heidnischen Lebensansicht, die menschliche Schwäche und Unbeständigkeit, die Klugheit und Thorheit der Menschen, ihre verschiedene Receptivität für die sittliche Wahrheit führt er uns in ebenso kurzen wie treffenden Zügen vor. Eine specielle Erörterung erfordern hier nur diejenigen Dispositionen, welche er uns unter den Armen, Gefangenen, Krüppeln, Lahmen, Aussätzigen, Tauben und Todten vorführt; denn dass unter diesen Ausdrücken in den Aus-

sprüchen Lc. 4, 18; 14, 21; Mtth. 11, 5 ursprünglich geistige, nicht aber leibliche Zustände zu verstehen seien, erhellt aus verschiedenen Umständen. Es kann als von der Auslegung zugestanden angesehen werden, dass das Wort Jes. 35, 5 f. vgl. 3, auf welches die letzte Stelle anspielt, keine Heilung körperlicher Gebrechen, sondern entweder geistiger Uebel, oder aber das Verschwinden jener über der Freude der Heimkehr ankündigt. Wenn es nun auch wahrscheinlich ist, dass die Evangelisten die aus jener Stelle entlehnten Ausdrücke in Mtth. 11, 5 im physischen Sinne verstanden haben (vgl. 10, 8), so kann dies doch nicht der ursprüngliche Sinn sein, da die Berufung auf physische Heilungen Johannes gegenüber keinen vollgültigen Beweis für den Anbruch der Messiaschen Zeit abgeben konnte. In Lc. 14, 21 aber ist es evident, dass die Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden die geistig verkommenen Glieder des Volkes bezeichnen. Dagegen geht nun zwar Jes. 61, 1 f. (nach LXX citirt; die Zerschlagenen sind von Lucas aus Jes. 58, 6 hinzugesetzt), worauf sich Lc. 4, 18 bezieht, auf äussere Uebel; doch können wenigstens die Blinden und Gefangenen, weil Jesus im Folgenden (V. 19) nur auf eine Erfüllung dieser Weissagung durch seine *Predigt* hinweist, von Befreiung Gefangener aber nirgendwo erzählt wird, nur von innern Zuständen verstanden werden. Gehen wir nun im Einzelnen auf den Sinn der obigen Bezeichnungen ein, so ist es zunächst klar, dass die Blindheit und Taubheit den Mangel der ethischen Erkenntniss (Mtth. 6, 23; 23, 19 und 26; Mc. 4, 9; 7, 16) bezeichnen. Für die Deutung des Aussatzes auf die sittliche Unreinheit, der Armuth auf den Mangel innern Lebens gibt es zwar keine directen Analogien in den Reden Jesu (denn der Zusatz „im Geiste“ Mtth. 5, 3 ist nicht ursprünglich), doch ist für jene auf den der levitischen Unreinheit, wozu auch der Aussatz gehört, entnommenen Begriff der sittlichen Unreinigkeit (Mc. 7, 18 ff.), für diese auf den Gebrauch des Ausdruckes „reich“ im ethischen Sinne (Lc. 12, 21) und

auf Analogien wie Apk. 3, 17 hinzuweisen. Unter den Lahmen sind dann entweder die Muthlosen und Verzagten (Jes. 35, 3; Hiob 4, 3 f.) oder die zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Schwankenden (1 Kön. 18, 21; Hebr. 12, 13), unter den Krüppeln oder Verstümmelten die sittlich Verkommenen zu verstehen. Endlich sind noch „die Todten" zu erklären. Die Grundbedeutung des hebräischen Ausdruckes ist regungslos, erstarrt, und diese Bedeutung gilt auch für das Gebiet des Seelenlebens (vgl. 1 Sam. 25, 37 mit Gen. 45, 27; Jac. 2, 17 ff.; Hebr. 6, 1; 9, 14; Röm. 7, 8). Im ethischen Sinne bezeichnet er daher den Mangel religiös-sittlicher Wirkungen, dasselbe, was Jesus sonst auch Unfruchtbarkeit nennt. In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck auch noch Mtth. 8, 22 (vgl. Röm. 6, 13; Eph. 2, 1; Apk. 3, 1; 1 Tim. 5, 6), nicht aber Lc. 15, 32, wo er vielmehr die Verschollenheit, das Todtsein für das Vaterhaus (vgl. Röm. 6, 11) bezeichnet.

Mit der Betrachtung der geistigen Dispositionen der Menschen haben wir schon dasjenige mit berührt, was wir oben die der Idee des Menschen abgewandte oder entgegengesetzte Seite des Menschen nannten, deren Erscheinungsformen ein Theil jener sind. Jesus bezeichnet dieselbe als Fleisch (Mc. 14, 38, vgl. Mtth. 16, 17). Der nähere Sinn dieses Ausdruckes ergibt sich aus alttestamentlichen Stellen. Fleisch bedeutet nach hebräischem Sprachgebrauche den Leib mit Einbegriff der Seele oder des Geistes (Lev. 17, 11; Hiob. 12, 10), doch so, dass der Nachdruck auf die materielle Seite des Menschen fällt. Obgleich es daher auch den Menschen überhaupt bezeichnet (Gen. 6, 12 f.), so doch mit dem Nebenbegriffe der Schwachheit und Vergänglichkeit (Gen. 6, 3; Hiob 10, 4). In dieser Beziehung bildet es den Gegensatz zu Gott und zu seinem Geiste (Jerem. 17, 5; Ps. 56, 5; Jes. 31, 3) und daher auch zu dem menschlichen Geiste, dem Lebensprincipe des Menschen, da derselbe nach hebräischer Ansicht aus dem göttlichen Geiste herstammt (Hiob 12, 10; 34, 14 f.).

Sofern nun andererseits der göttliche Geist auch das Princip und die bewegende Kraft des ethischen Lebens im Menschen ist (Ps. 143, 10; Jes. 11, 2; 59, 21; Hag. 2, 5), bezeichnet das Fleisch zugleich das von demselben noch nicht durchdrungene, sondern bloss von den Antrieben des niederen Lebens beherrschte menschliche Dasein, sei es nun, dass dasselbe die ganze Persönlichkeit oder nur mehr eine Seite derselben erfüllt. Im ersteren Falle ist der Mensch ganz Fleisch, im letzteren dagegen ist er in dem Gegensatze von Geist und Fleisch befangen. Dieser Anschauungsweise entsprechen nun auch die oben genannten synoptischen Stellen (vgl. Mc. 8, 33). In Mtth. 16, 17 bildet Fleisch und Blut den Gegensatz zum Vater im Himmel, in Mc. 14, 38 zu dem in den Jüngern vorhandenen höhern göttlichen Lebensprincipe, dem Geiste; in beiden Aussprüchen ist aber im Grunde der Gegensatz wesentlich derselbe, nur mit dem Unterschiede, dass jener sich auf die Erkenntniss bezieht und statt des subjectiven Organs dieser Erkenntniss, des Herzens, die objective Quelle derselben nennt, während dieser das sittliche Handeln, die Treue gegen den Meister, betrifft und das subjective statt des objectiven Princips dieses Handelns erwähnt.

Aus dem Gegensatze von Geist und Fleisch nun ergibt sich der Begriff der Sünde. Als solche ist nämlich im Sinne Jesu jede Activität des Willens zu bezeichnen, deren Princip nicht der Geist, sondern das Fleisch ist, und welche als solche ins Bewustsein tritt. Hierin ist aber der Gegensatz gegen die Idee des Menschen und gegen den göttlichen Willen mit einbegriffen, sofern die erstere ja den objectiven Inhalt des Geistes und des göttlichen Willens selbst bildet. Es ist bei dieser Definition zunächst zu beachten, dass dem Begriffe der Sünde das Bewustsein um ihr constitutives Moment, den Gegensatz gegen die Idee des Menschen, wesentlich ist. Auf diese Vorstellung weist der Umstand hin, dass Jesus nicht das Fleisch an sich für sündig, sondern nur für schwach d. h.

zum sittlichen Handeln unfähig (kraftlos) und zur höhern Erkenntniss untüchtig erklärt. Dagegen scheint jedoch Lc. 12, 48 zu sprechen, wo auch derjenige Knecht, der des Herrn Willen aus Unwissenheit nicht gethan hat, der Züchtigung, wenn auch einer geringeren, werth geachtet wird; allein der Unterschied zwischen diesem und dem im vorhergehenden Verse bezeichneten Knechte, der mit dem Willen des Hausherrn bekannt ist, ist dem Zusammenhange gemäss lediglich auf die Sünde des Fehlens gegen ein bestimmtes Gebot und gegen das allgemeine Pflichtgefühl, welches der Dienende hat, zurückzuführen. Sofern also an an dieser wie an andern Stellen (Mtth. 25, 14 ff.) die Zurechnung der Schuld von dem Bewustsein um den göttlichen Willen und den empfangenen Beruf abhängig gemacht wird, kann sie demnach vielmehr mit zum Belege für die ausgesprochene Ansicht dienen. Wenn nun aber Jesus gleichwohl von einer Sünde der Unwissenheit redet, die von Gott vergeben wird (Lc. 23, 34 vgl. Lev. 4, 13 f.; 5, 2 ff.; Apg. 3, 17), im Gegensatze zu der bewusten Auflehnung gegen den göttlichen Willen, welche nicht vergeben wird, sondern dem Menschen den göttlichen Zorn zuzieht (Mtth. 12, 31 f. vgl. Joh. 9, 41), so ist dies, wie wir schon bei Erörterung der Mosaischen Anthropologie bemerkten (S. 11), nicht von solchen Handlungen zu verstehen, die überhaupt nicht, sondern die erst nachher in Folge erlangter besserer Erkenntniss als Sünde zum Bewustsein kommen und eben deshalb vergeben werden können. Dieselben erscheinen also überhaupt nur als Sünden vom Standpunkte des erneuerten ethischen Bewustseins, während sie ausserhalb dieses Gesichtspunktes unter den Begriff des Fleisches fallen. Ebenso ergibt sich aus der obigen Definition, was wir auch schon S. 118 fanden, dass der principielle Sitz der Sünde das Herz, die praktische Gesinnung des Menschen ist, da sie den Inhalt des Willens ausmacht (Mtth. 12, 34; 15, 19 ff.). Sofern diese aber nicht als schlechthin inactiv gedacht werden kann, sondern immer schon in Intentionen und Ent-

schlüssen, wenn dieselben auch noch nicht nach aussen treten, thätig erscheint, so ist die böse Gesinnung schon an sich Sünde (Mtth. 5, 22; 28). Die sündigen Bestrebungen des Herzens treten dann als sündige Worte und Handlungen nach aussen (Mtth. 12, 34—37; 15, 19). Ferner ist aus der gegebenen Erklärung zu entnehmen, dass Jesus den Ursprung der Sünde auf eine entsprechende natürliche Disposition des Menschen zurückgeführt haben wird. Wie diese aber in den Menschen hineingekommen, darüber hat er sich nirgendwo ausgesprochen, doch ist die Annahme unmöglich, dass er dieselbe bloss als das Produkt einer geschichtlichen Thatsache, des Falles des ersten Menschen, angesehen habe, denn er muss in dem Fleische doch immer eine zum Wesen des Menschen gehörige und ihm angeborene Anlage gesehen haben, da er ja andernfalls sich den ersten Menschen als wesentlich anders organisirt gedacht haben müsste, wie denn auch Paulus den ersten Menschen als psychisch bezeichnet (1 Cor. 15, 45 ff.). Wie der letztere, so muss also auch Jesus in dem Fleische nicht bloss die logische, sondern die reale Möglichkeit der Sünde und in dem Falle Adams lediglich den historischen Eintritt der Wirklichkeit der Sünde erblickt haben. Denn was den Satan und seine Dämonen (Mtth. 12, 26 f.) anlangt, in welchen er nicht nur eine Ursache des Uebels (Lc. 13, 16), sondern auch des Bösen sieht (Mc. 4, 15; Mtth. 13, 39), so ist zu beachten, dass Jesus denselben nicht die principielle Veranlassung, sondern bloss die Erregung, Nährung und Ausbreitung des schon potentiell vorhandenen Bösen zuschreibt (vgl. Mc. 4, 15 mit 4; Mtth. 13, 39 mit 38; 12, 43—45). Wie sich dann Jesus die Dependenz der Welt von Gott in Bezug auf die Sünde gedacht habe, erhellt zwar ebenfalls direct nirgendwo; doch ist nach dem, was wir S. 124 über seinen Freiheitsbegriff bemerkten, sowie nach Stellen wie Lc. 22, 31, wo der Satan im Anschlusse an die alttestamentliche Vorstellung Gott untergeben erscheint, zu schliessen, dass er, die dualistische Weltanschauung vermeidend,

die reale Möglichkeit der Sünde als etwas, was von Gott in der empirischen Welt um ihres endlichen Characters willen mitgesetzt ist, auf dessen Unterwerfung unter die sich realisirende Weltidee aber die göttliche Thätigkeit und insbesondere diejenige Jesu (Lc. 10, 18) gerichtet ist, betrachtet habe. Dass dadurch die Verantwortlichkeit des Subjectes nicht aufgehoben wird, zeigen Stellen wie Mtth 18, 7 deutlich. Endlich erhellt in Betreff der Zurechnung der Sünde, dass das Mass derselben nicht dasselbe für Alle ist, sondern sich nach den individuellen Anlagen und Aufgaben sowie nach dem Umfang und der Stärke des ethischen Bewustseins richtet (Lc. 12, 47 f.; Mtth. 25, 14 ff.). Wird die dem Subjecte zugerechnete Sünde auf die göttliche Gerechtigkeit bezogen, so ergibt sich der Begriff der Schuld d. h. des Mangels einer sittlichen Leistung, zu der es verpflichtet war und für welchen nun die Person selbst um der sittlichen Ordnung willen haften muss (Lc. 7, 41 f.; 18, 27).

Es liegt in dem Wesen der Sünde, dass sie je nach der Individualität und den Verhältnissen, worin sich die Menschen bewegen, in einer Mannigfaltigkeit von Formen erscheint, welche vermöge der Gleichartigkeit der Individuen und der Einwirkung, welche dieselben auf einander ausüben, nicht allein den Einzelnen, sondern auch bestimmte Associationen der Menschen beherrschen. Diese Formen entsprechen dem, was wir oben die verschiedenen Dispositionen der Menschen nannten, und zwar ist ihr Verhältniss zu denselben ein doppeltes, indem sie entweder daraus entsprungen sind, dadurch dass die Disposition in Contact mit dem sittlichen Bewustsein trat, oder aber umgekehrt durch Schwächung oder Ertödtung dieses Bewustseins bestimmte Formen der Sünde in die Stabilität der Disposition, die Verhärtung (Mc. 3, 5), übergingen. Denn nur so erklärt es sich, wie Jesus die Pharisäer einestheils als Heuchler, was sittliche Erkenntniss bei ihnen voraussetzt (Mtth. 23, 14), und doch anderseits als Blinde (ebd. 17 und 26) bezeichnen kann. Ersteres sind sie, sofern

sie durch ihre rituelle Strenge den Mangel der sittlichen Gerechtigkeit verdecken, letzteres, sofern sich ihnen in Folge dieser Gewohnheit bereits die richtige Einsicht in die Untergeordnetheit des Rituellen unter das Ethische, welche ihnen ja aus den Propheten bekannt war, getrübt hat. Kann auf diese Weise die Sünde in Verhärtung überübergehen, so ist sie andererseits einer Steigerung aus der unbewussten in die bewusste Sünde fähig, wenn nämlich das Subject, nachdem es zur sittlichen Einsicht in den göttlichen Willen gelangt ist, zum bewussten Widerstande gegen denselben übergeht. Hierher gehört diejenige Sünde, welche Jesus die Lästerung wider den heiligen Geist (Mtth. 12, 31 f.) nennt. Indem die Pharisäer gegen ihr besseres Bewustsein behaupten, dass er die Dämonen durch den Belzebul austreibe und bei dieser Behauptung beharren, trotzdem er ihnen zeigt, dass dieselbe widersinnig sei, dass er vielmehr die Dämonen nur durch den Geist Gottes auszutreiben vermöge, verwerfen sie eine evidente Wirkung des göttlichen Geistes, verweigern Gott die Anerkennung seiner Offenbarung und widersetzen sich auf diese Weise seinem Willen. Zwar betrifft nun der Ausspruch Jesu nur die sündige Aeusserung in Worten, aber es versteht sich von selbst, dass dasselbe von jeder That gleichen Characters gilt. Vergeben aber kann diese Sünde nicht werden, weil sie eine principielle Verneinung des Ethischen in sich schliesst.

Zu den realen Voraussetzungen der Anthropologie Jesu gehören endlich auch die Hemmungen der menschlichen Lebensthätigkeit oder das Uebel. Dasselbe ist theils physischer Art, wie die leibliche Krankheit, die Besessenheit und der Tod, theils geistiger, wie die Gedrücktheit, Zaghaftigkeit und Angst; ihr Reflex im Bewustsein aber ist die Betrübniss (Mc. 14, 34 vgl. 33). Die Art nun, wie Jesus das Uebel ansieht, involvirt die vollkommene Auflösung der alttestamentlichen Theorie von dem unbedingten Zusammenhange des Uebels und der Sünde, welche wir zwar bereits bei Schriftstellern des alten Bundes

von verschiedenen Seiten, aber nirgendwo allseitig, weil ohne die Basis eines universalen Princips, vollzogen sahen. Dieses Princip ist im Christenthume die Idee der Gottessohnschaft und der von ihr dependirenden sittlichen Gerechtigkeit. Es ergibt sich daraus, dass die Bedeutung des Uebels sich nach dem Wesen des von demselben betroffenen Subjectes d. h. nach dem Masse richtet, in welchem diese Ideen im Subjecte wirklich geworden sind. Für den vollkommenen Gottes- und Menschensohn dient das Uebel, obgleich es auch von ihm als Hemmung des individuellen Lebens empfunden wird (Mc. 14, 34; Lc. 12, 50; Mc. 15, 34), doch nur zur Vollendung seiner Persönlichkeit und seines Werkes (Lc. 12, 49 f.; Mc. 8, 31; 14, 24), daher jene Empfindung alsbald dem Bewustsein der göttlichen Sohnschaft weicht (Lc. 23, 46). Dasselbe gilt aber auch für die Gläubigen in dem Masse, als jenes Princip Realität in ihnen erlangt hat (Mc. 8, 34—36; Mtth. 5, 10—12), während dagegen das Uebel für die noch nicht von diesem Princip beherrschte Seite ihres Lebens als Mittel der Läuterung erscheint (Lc. 22, 31 vgl. 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 12, 7). Hingegen für die Ungerechten ist dasselbe eine Wirkung der richterlichen Gerechtigkeit und des Zornes Gottes (Lc. 13, 2—5), wie für die sittlich Todten eine Wirkung der um der sittlichen Weltordnung willen stattfindenden Reaction gegen diesen Zustand (Lc. 13, 16; Mtth. 9, 33). Dieser Betrachtungsweise des Uebels entspricht denn auch auf der entgegengesetzten Seite diejenige des Glückes oder der Förderungen des individuellen Lebens innerhalb des Weltzusammenhanges. Für die, welche zu Gott im Verhältnisse der Sohnschaft stehen, ist dasselbe eine Wirkung der väterlichen Liebe Gottes (Mtth. 6, 30—32; 7, 9—11), für die Ungerechten und sittlich Todten dagegen ein Mittel der die innere Gesinnung ans Licht ziehenden göttlichen Versuchung (Mc. 4, 19 vgl. 10, 23). Für die Anschauung Jesu von der göttlichen Vergeltung aber ergibt sich daraus, dass dieselbe durchaus nur als Moment der ma-

terialen göttlichen Gerechtigkeit erscheint, wie denn auch die Erzählung von dem reichen Manne und armen Lazarus durch die Hinweisung auf Moses und die Propheten (Lc. 16, 28), bei der nur an das Gebot der Barmherzigkeit gedacht sein kann, den Gedanken ausschliesst, als sei diesseitiges Wohlbefinden Ursache zukünftiger Peinigung und umgekehrt.

Es ist uns noch übrig, die Vorstellung Jesu vom Tode etwas näher zu betrachten. Dass er den Tod in Uebereinstimmung mit dem gesammten hebräischen und ausserhebräischen Alterthume an sich als ein Uebel betrachtet, sofern er die menschliche Lebensthätigkeit unterbricht und den Menschen in einen Zustand der Bewust- und Kraftlosigkeit versetzt, erhellt aus der Art, wie er ihm die Auferstehung und das ewige Leben als Güter des vollendeten Gottesreiches (Lc. 20, 35; Mtth. 7, 13 f.) gegenüberstellt. Doch hat er sich ebensowenig über den Ursprung des Todes wie über denjenigen des Uebels überhaupt ausgesprochen, daher sich nicht entscheiden lässt, ob er der Vorstellung, dass der Tod die Folge der Sünde und des urweltlichen Sündenfalles sei, gefolgt ist. Die Folgen des Todes richten sich aber ebenso nach der ethischen Qualität des Subjectes wie die Folgen des Uebels überhaupt. Nur für die Ungerechten ist der Tod ein bleibendes Uebel, indem sie durch denselben in den Hades gelangen; bei den Gerechten dagegen folgt ihm der Uebergang ins Paradies. Er kennt also ebenso wenig wie das Buch Henoch einen allgemeinen Aufenthaltsort der Todten, sondern lässt nach dem Tode eine vorläufige Scheidung gemäss göttlicher Erkenntniss der Individuen eintreten (Lc. 10, 20; 16, 22), welcher dann bei dem allgemeinen Endgerichte die ewige folgt. Den Hades (Mtth. 16, 18; Lc. 16, 23) denkt er sich schwerlich im Innern der Erde, sondern hat sich eher die Vorstellung der Buches Henoch, dass derselbe sich am (westlichen) Ende der Erde, jenseits des Oceans, befinde, angeeignet (Hen. 17, 4 ff., aus welcher Stelle sich auch die Annahme von

Feuer im Innern des Hades erklärt). Denn nur so lässt sich die in der Parabel vom armen Lazarus geschilderte Situation begreifen. Da nämlich, wie wir sehen werden, unter dem Orte, wo sich Abraham befindet, nicht eine Abtheilung des Hades, sondern nur das himmlische Paradies gemeint sein kann, so ist bloss bei jener Vorstellung eine Communication zwischen der Unterwelt und dem Paradiese (Lc. 16, 24 ff.) denkbar, sofern jenseit des die Erde umströmenden Oceans nach hebräischer Ansicht Himmel und Erde nur noch durch eine Kluft (Lc. 16, 26) getrennt sind. Dagegen ist der Aufenthaltsort der verstorbenen Gerechten das Paradies (Lc. 23, 43; 16, 22). Dass sich nun Jesus dasselbe im Himmel denkt, geht schon aus der Antwort Jesu auf die Anrede des Schächers hervor; denn wenn der letztere sagt: „Gedenke meiner, wenn du in deiner Königsherrschaft kommen wirst", so kann er nur an die künftige Parusie Jesu vom Himmel her gedacht haben und auf diesen letztern muss Jesus daher auch das Wort: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" bezogen haben. Jesus ist also in diesem Punkte derjenigen Vorstellung gefolgt, welche wir bereits im Buche der Weisheit und im zweiten Buche der Maccabäer fanden, und welche sich dann auch bei neutestamentlichen Schriftstellern vorfindet. Dass die Erhebung in das Paradies für Jesus mit seiner Auferstehung identisch ist, bei den Gläubigen aber dieser letztern vorausgeht, wird sich unten ergeben. Diesem vorläufigen Zustande der Gerechten und Ungerechten folgt nun im zukünftigen Weltalter die ewige Entscheidung ihres Schicksals. Die verstorbenen Gerechten werden vom Tode erweckt (Lc. 14, 14; 20, 35) und erlangen, nachdem sie einen neuen Leib erhalten (Mc. 14, 25), mit denjenigen Lebenden, welche bei dem Gerichte über Christen, Juden und Heiden (Mtth. 24, 45 ff.; 19, 28; 25, 31 ff.) sich als Gerechte erwiesen haben, ein engelgleiches, unvergängliches Leben (Mtth. 13, 43; Lc. 20, 36) in dem vollendeten Gottesreiche, der Vereinigung von Himmel und Erde. Dagegen werden die Ungerechten dem Hades ent-

nommen und der Gehenna überwiesen, welche also von dem Hades zu unterscheiden ist (nur Mtth. 11, 23 steht ungenau Hades statt Gehenna). Die Gehenna denkt er sich aber ebenso wie das Buch Henoch im dunkeln Innern der Erde (Mtth. 8, 12; 25, 30), erfüllt von Feuer (Mtth. 5, 22; 13, 42; 25, 41), und zwar wird das letztere als ein ewiges bezeichnet (Mc. 9, 43 und 48; Mtth. 25, 41), wie denn auch die Strafe der Gehenna als eine ewige gedacht ist (Mtth. 25, 46). Den Zustand der Gerechten characterisirt Jesus ausserdem als Leben im prägnanten Sinne oder als ewiges Leben (Mtth. 7, 14; Mc. 9, 45; 10, 17; Mtth. 25, 46), den der Verurtheilten dagegen als Verderben und Tod, letzteres ebenfalls in prägnanter Bedeutung d. h. als Zustand der Nichtigkeit, Angst und Qual (Mc. 8, 35; Mtth. 7, 13; 10, 28). Es ist nicht auszumachen, wie weit die berührten Vorstellungen sinnlicher Natur sind, doch sind wir um des Zusammenhanges willen, worin dieselben mit unzweifelhaft als wirklich gedachten Vorgängen, wie die Wiederkunft Christi, und mit der Kosmologie des Alterthums, welche ohne Zweifel auch diejenige Jesu war, stehen, nicht befugt, sie als bewusste Metaphern oder Allegorien aufzufassen. Jedoch ist bei dem Idealismus, der die Theologie und Anthropologie Jesu beherrscht, jedenfalls ein Unterschied zwischen der sinnlichen Vorstellung und der ihr zu Grunde liegenden Idee zu machen. Der gemeinsame Grundgedanke ist die Herstellung der Idee der Menschheit durch Vollendung der zu ihrer Darstellung Willigen und Vernichtung der Widerstrebenden. Für diese Idee bilden jene Vorstellungen den sinnlichen, durch die Kosmologie der Zeit beherrschten und noch ohne Reflexion auf den Unterschied beider zu Stande kommenden Ausdruck, daher wir sie am treffendstend als Mythen bezeichnen. Noch bedarf die Art der Erwähnung, wie Jesus die Auferstehung der Gerechten begründet. Zwar stützt er sich dabei auf eine Stelle aus dem Gesetze, aber er entwickelt aus derselben den allgemeinen Gedanken, dass weil Gott nicht der Gott

Todter, sondern nur Lebendiger sein d. h. nur mit ihnen im Bundesverhältnisse stehen könne, die mit ihm Verbündeten, die Gerechten, nach ihrem Abscheiden wieder zum Leben gelangen müssten (Lc. 20, 37 f. vgl. 2 Macc. 7, Hebr. 11, 16). Ein indirectes Argument liegt aber auch schon in der vorhergehenden Aussage, dass die Auferstehung die vollendete Gottessohnschaft herstelle, sofern diese letztere ja die ideelle Ursache der ersteren und weiterhin des Nichtsterbenkönnens bildet (Lc. 20, 36). Jesus begründet also die Auferstehung und das ewige Leben der sittlichen Persönlichkeit durch ihr Bundes- und Kindesverhältniss zu Gott, sofern dasselbe ihren Untergang ausschliesst. Daraus ergibt sich zugleich, dass bei ihm von einer zweiten Auferstehung, derjenigen der Ungerechten, nicht die Rede sein kann, wie er denn ja auch von einem Würdigsein für die Auferstehung spricht (Lc. 20, 35).

D. Die Idee des Menschensohnes.

Nachdem wir bereits früher constatirt haben, dass Jesus die Vorstellung vom Menschensohne aus den Büchern Daniel und Henoch entnommen hat, bedarf es keines besonderen Beweises mehr, dass der Menschensohn in seinem Munde die vollendete Darstellung der Idee des Menschen oder der Gerechtigkeit in seiner Person, und damit zugleich den Messias als das erwählte Organ zur weiteren Verwirklichung dieser Idee in der Welt bezeichne. Die Richtigkeit dieser Definition wird sich aber auch unabhängig von jenem Zusammenhange aus der folgenden Darstellung in Verbindung mit den Resultaten unserer ganzen bisherigen Untersuchung ergeben [1]) Indem aber

---

1) Wir können uns daher auch der Widerlegung entgegengesetzter Auffassungen überheben, deren Unhaltbarkeit die neuesten Untersuchungen (vgl. insbesondere Holtzmann in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 1865 H. 2 und Beischlag, Christol. des n. Test. S. 9 ff.) ohnehin klar genug dargethan haben.

Jesus die Benennung Menschensohn zur stehenden Bezeichnung für seine Person macht, woneben alle übrigen zu blossen Prädicaten werden, hat er dieselbe zum specifischen Characteristicum seines Wesens gestempelt, und wenn wir daher im Folgenden Jesum aus diesem Gesichtspunkte betrachten, so geschieht es in der Voraussetzung, dass derselbe überhaupt der einzig haltbare und gültige Gesichtspunkt sei.

Ebenso kann aber auch darüber kein Zweifel sein, dass Jesus die in jenen Büchern niedergelegte Vorstellung vom Menschensohne nicht ohne Weiteres sich angeeignet, sondern dieselbe modificirt und weitergebildet habe. Es geschieht dies aber theils auf Grund seiner eigenthümlichen religiösen Anschauungsweise, des Princips der rein ethischen Gerechtigkeit, theils auf Grund der ihn umgebenden geschichtlichen Wirklichkeit. In der ersteren Beziehung erwähnten wir bereits oben (S. 98), dass Jesus nicht nur die phantastische Kosmologie des Buches Henoch bei Seite gesetzt habe, sondern auch von der Herstellung eines neuen Israelitischen Volksthumes abstrahire und die Ausscheidung der Ungerechten aus dem vollendeten Gottesreiche durch richterlichen Spruch statt durch physische Gewalt erwarte. Das letztere Moment aber ist nicht so aufzufassen, als habe Jesus, nachdem die Durchführung des reinen Ideales an der harten Wirklichkeit gescheitert sei, sich zu einer Herabstimmung desselben herbeilassen müssen, denn für diese Ansicht bietet sich keinerlei geschichtlicher Halt; vielmehr wie ihm diese Wirklichkeit (man vergleiche nur die Aussprüche über sein bevorstehendes Leiden) als göttliche Fügung zur Vollendung seines Werkes erscheint, so ist auch jene Umbildung keine Depravation, sondern eine Klärung und Bereicherung der Idee des Menschensohnes. Ueberhaupt aber darf ja die Anwendung des Namens Menschensohn nicht als eine mechanische Aneignung bloss von aussen her betrachtet werden, sondern die Sachlage ist die, dass Jesus, nachdem er sich den Ideengehalt des Hebraismus

angeeignet und seiner individuellen Erfahrung gemäss assimilirt hat sowie zum Bewustsein seines weltgeschichtlichen Berufes gelangt ist, in dem Menschensohne den adäquaten Ausdruck für seine Persönlichkeit erkennt und ihn nun der Realität dieser letzteren entsprechend umgestaltet, so dass ihm die ihn umgebende Wirklichkeit nicht bloss als der Gegensatz seines Ideales, sondern auch als Mittel und Halt seiner Verwirklichung erscheint.

Wir werden nun im Folgenden zunächst eine Uebersicht über die Prädicate, welche sich Jesus als der Menschensohn beigelegt, geben, um durch Vergleichung die einzelnen Modificationen aufzufinden, welche er mit der alttestamentlichen Idee des Menschensohnes vorgenommen hat. Wir nehmen unseren Ausgang von denjenigen Aussagen, welche sich auf die gegenwärtige Wirksamkeit Jesu beziehen. Die erste Aussage dieser Art findet sich Mc. 2, 10, wo er dem Menschensohne die Competenz beilegt, auf Erden Sünden zu vergeben. Sofern die Sündenvergebung nach prophetischer Vorstellung allgemein und öffentlich nur von der Messianischen Zeit erwartet wurde, stellt sich Jesus durch diese Aussage als das Organ Gottes zur Vollziehung derselben d. h. als der erwartete Messias dar. Damit ist zu vergleichen die Competenz, welche er sich Mc. 2, 27 über den Sabbath zuschreibt. Weil der Sabbath nicht Zweck, sondern Mittel für den Menschen d. h. für seinen sittlichen Beruf (vgl. 3, 4) sein soll, so ist der Menschensohn ermächtigt, über den Gebrauch des Sabbaths zu verfügen und ist also dem Sabbathsgesetze nicht mehr untergeben. Darin liegt, wenn man das logische Verhältniss zwischen V. 27 und 28 beachtet, die doppelte Voraussetzung, erstlich dass in dem Menschensohne die Idee des Menschen wirklich geworden sei, und sodann dass er das Haupt der Menschheit, der Repräsentant ihrer Gesammtidee sei. — Wir erwähnen dann die beiden Aussprüche Mtth. 8, 19 f. und 11, 19. In jenem erwiedert er dem Schriftgelehrten, welcher sein Schüler werden will, dass der Menschensohn keine blei-

bende Ruhestätte habe, in diesem sagt er von demselben aus, dass er nicht faste, sondern esse und trinke. Beide sind insofern bemerkenswerth, als aus ihnen hervorgeht, dass der Menschensohn für Jesus nicht bloss die ideale Seite seiner Persönlichkeit, sondern auch die reale bezeichnet, sofern ja die Zustände und Verhältnisse dieser der Verwirklichung jener dienen, denn auch das Essen und Trinken hat ja hier insofern eine ideale Bedeutung, als es einen, oben (S. 105f.) besprochenen, Gegensatz gegen Johannes den Täufer und gegen die ganze alttestamentliche Religionsstufe involvirt. — Von besonderer Wichtigkeit ist Mtth. 12, 32 wegen des Verhältnisses, worein hier der Menschensohn zu dem heiligen Geiste gestellt wird. Indem die Lästerung jenes als eine lässliche, die Lästerung dieses als eine nicht zu vergebende Sünde hingestellt wird, wird der Menschensohn dem heiligen Geiste untergeordnet, wovon der Grund nur der sein kann, dass der göttliche Geist das universale Princip ist, welches im Menschensohne zur historischen, aber deshalb nicht alleinigen und für alle gleich erkennbaren Darstellung (Lc. 14, 18 vgl. 21) kommt. Während daher die Lästerung des Geistes einer Verneinung des ethischen Princips gleichkommt, involvirt die gegen den Menschensohn bloss die Negation einer concreten, wenn auch der höchsten Offenbarung jenes Princips, welche aus Verkennung entspringen kann. Auch hieraus ergibt sich klar, wie Jesus die Idee des Menschensohnes aus ihrer abstracten Idealität in die volle Wirklichkeit verlegt hat. — Wir erwähnen sodann Mtth. 13, 37, wo Jesus in seiner Deutung des Gleichnisses vom Unkraute im Weizen den Menschensohn als denjenigen bezeichnet, der den guten Samen aussät. Da er den letzteren auf die Kinder des göttlichen Reiches deutet (V. 38), so ist derselbe nicht auf seinen Unterricht, sondern auf die von ihm herzustellenden sittlichen Persönlichkeiten, welche die Wirkung der Saat sind, zu deuten. Es gehört mithin auch das zum Wesen des Menschensohnes, dass er die Impulse zu dieser

Herstellung gibt. — Es folgt Mtth. 16, 13—16, eine Stelle, welche dadurch bedeutsam ist, dass sie die Identität der Begriffe Menschensohn und Messias darthut. Auf die Frage Jesu: „Wer sagt denn ihr, dass des Menschen Sohn sei", antwortet Petrus: „Du bist der Gesalbte, der Sohn Gottes des Lebendigen", und Jesus bestätigt dann im Folgenden (V. 17 f.) die Richtigkeit dieser Antwort. Dies wird jedoch nur verständlich unter der Voraussetzung, dass der Ausdruck Menschensohn keine allgemein bekannte Benennung des Messias war, denn andernfalls würden Subject und Prädicat sich vollkommen decken, und dies wird sich uns weiter unten bestätigen. Da aber Jesus von da ab sich auch im Kreise seiner Jünger doch gewöhnlich nur den Menschensohn nennt, so erhellt zugleich, dass er nur in dieser Benennung einen adäquaten Ausdruck für das Wesen seiner Persönlichkeit sah, wie wir denn ja auch schon auf alttestamentlichem Gebiete in der Idee des Menschensohnes eine Fortbildung der Messiasidee erkennen mussten. Wenn Jesus es daher bestätigt, dass der Menschensohn der Messias sei, so wird damit nur der dunkle Name Menschensohn durch einem bekannten erläutert. Ausserdem geht aus unserer Stelle hervor, dass Jesus sich als der Menschensohn über Johannes wie über die Koryphäen des alttestamentlichen Prophetismus erhaben dünkt, sofern die Frage und Antwort V. 15 f. eine Steigerung involvirt. — Auf den vorstehenden Ausspruch folgen dann sogleich die Aussagen Jesu über sein bevorstehendes Leiden, Sterben und Auferstehen (Mc. 8, 30 vgl. 9, 31; 10, 33 ff.). In der letzten Stelle wird aber sein Leiden näher bestimmt als Ueberlieferung an seine Feinde, Verurtheilung, Auslieferung an die Heiden, Verspottung, Misshandlung und Tödtung, und die Bedeutung der letzteren durch den Ausspruch (V. 44 f.), characterisirt, dass er nicht gekommen sei, sich wie ein Grosser dienen zu lassen, sondern selber zu dienen und seine Seele zum Lösegelde für (statt) viele zu geben (vgl. 8, 37) [1]). Löse-

1) Die von Baur (Vorlesungen über neutest. Theologie S. 100 f.) gegen

geld heisst nach alttestamentlichem Sprachgebrauche ein Object, welches statt eines Besitzes, welcher einem Andern verfallen ist, als Ersatz dafür gegeben wird, um jenen wieder zu erhalten. Als diejenigen, von welchen die Loskaufung stattfindet, erscheinen entweder Jahve (Ex. 13, 13; Ps. 49, 8) oder Menschen (Ex. 21, 30; Jes. 43, 3) oder Uebel (Sp. 21, 18; Ex. 30, 12), der Kaufpreis aber kann, wie aus den citirten Stellen hervorgeht, sowohl in Geld als in Thieren oder Menschen bestehen, woraus sich ergibt, dass der Wortsinn bereits eine metaphorische Wendung genommen hat. Dasjenige nun, wovon man nach dem obigen Ausspruche losgekauft wird, ist die Gehenna; die Hingabe des Lebens aber erscheint als das Surrogat, welches statt dessen, dass viele der Gehenna verfallen, gegeben wird. Dieser Gedanke darf aber nicht im Sinne eines äusseren Aequivalentes aufgefasst werden, denn dies widerstritte der ethischen Tendenz der Anschauung Jesu, sondern zu jenem Surrogate wird sein Tod nur durch die Wirkung, welche er ausübt. Diese Wirkung ist aber die Herstellung der Gerechtigkeit in den gläubig gewordenen Sündern durch Aufnahme des in dem Tode zur Erscheinung kommenden Princips, der Hingabe an die Idee seines Lebens und der Treue gegen den empfangenen ethischen Beruf. Diese Gedankenreihe zeigt aber eine unver-

---

die Aechtheit dieses Spruches gemachte Einwendung, dass derselbe der Anschauungsweise Jesu fremdartige Vorstellungen enthalte, erledigt sich durch die folgende Auslegung. Nach Baur (a. a. O. S. 95 ff.) soll aber Jesus überhaupt über sein künftiges Schicksal nur dunkle und unbestimmte Andeutungen gegeben haben, weil sich sonst das Benehmen der Jünger nach seinem Tode nicht erklären lasse. Dieser Grund ist jedoch bei richtiger Schätzung der Situation, worin sich die Jünger bei diesem Ereignisse befanden, unhaltbar. Wie aber die Aussprüche Jesu über seinen Tod, so haben auch die über seine Auferstehung und zukünftige Parusie, wie wir sehen werden, nichts Unbegreifliches, sondern sind nothwendige Glieder seiner Totalanschauung. Hätte Baur einen richtigen Einblick in das Wesen und den Zusammenhang dieser letzteren gehabt, so würde er ohne Zweifel viel mehr in den Reden Jesu als ursprünglich anerkannt haben, als er gethan hat.

kennbare Aehnlichkeit mit den Aussagen über den Knecht Jahves in Jes. 40—66 (vgl. S. 43 f.) und an diese werden wir daher auch zu denken haben, wenn Jesus für sein Leiden auf die Schrift hinweist (Mc. 14, 21; Mtth. 26, 54 und 56 vgl. Lc. 22, 37). Der Knecht Jahves erscheint also in unserer Stelle als ein Prädicat des Menschensohnes.

Wir kommen zu denjenigen Prädicaten, welche die Zukunft des Menschensohnes betreffen. Den Uebergang dazu machen die Hinweisungen auf seine Auferstehung (Mc. 8, 30; 9, 31; 10, 33 ff.). Wir können dieselben aber im geschichtlichen Zusammenhange der vorgefundenen hebräischen Vorstellungen über den Zustand der Gerechten nach dem Tode, insbesondere des Buches der Weisheit, des Buches Henoch und des zweiten Maccabäerbuches, in welchem letztern sich nach dem Vorgange Hoseas auch schon der Ausdruck Auferstehung fand, sowie nach Analogie seiner eignen, oben (S. 135 ff.) erläuterten Aussagen über die Auferstehung der Gerechten nur dahin verstehen, dass Jesus die Erwartung hegte, er werde nach dem Tode ins himmlische Paradies gelangen (Lc. 23, 43) und alsdann dort als der vollendete Gerechte sogleich, wie künftig bei der Parusie auch die Gläubigen, eine vollkommene Leiblichkeit empfangen, eine Vorstellung, für deren Ursprünglichkeit sich auch bei den Schriftstellern des neuen Testaments Spuren nachweisen lassen und die erst später durch die Vorstellung einer Auferstehung aus dem Grabe verdrängt wurde [1]). Als der vollendete Menschensohn sitzt Jesus dann zur Rechten Gottes (Mc. 14, 62) d. h. er nimmt Theil an seiner königlichen Herrschaft, um noch vor Aussterben des jetzt lebenden Geschlechts (Mc. 9, 1; 13, 30), getragen von den Wolken des Himmels, und in Begleitung der Engel wiederzukehren (Mc. 8, 38; 14, 62; Mtth. 24, 30). Auf die zweite Gegenwart des Men-

---

1) Von diesem Punkte hat die Kritik der Auferstehungsgeschichte auszugehen, wenn sie zu einem klaren Resultate kommen soll, nicht aber, wie gewöhnlich, von einer Untersuchung der Auferstehungsberichte.

schensohnes beziehen sich dann folgende Aussprüche: Er sammelt die zerstreuten auserwählten Israeliten (Mc. 13, 27), er scheidet durch die Engel diejenigen, welche Anstoss gegeben haben, die Ungerechten, die Untreuen und Trägen aus der Christenheit aus, um sie der Gehenna zu überweisen (Mtth, 13, 41 vgl. 49; 24, 45 ff.; 25, 13 ff.), er hält Gericht über das nichtchristliche Israel (Mtth. 19, 28) und über die der christlichen Gemeinde noch nicht einverleibten Heiden, um sie der ewigen Pein oder dem ewigen Leben zu übergeben (Mtth. 25, 31 ff.).

Dagegen finden sich in den Aussprüchen Jesu keine Aussagen über seine Präexistenz. Zwar hätte es ihm nahegelegen, den Gedanken einer idealen Präexistenz (denn nur von einer solchen kann aus Gründen, die wir schon oben S. 68, bei Besprechung des Buches Henoch erörtert haben, die Rede sein) zu fassen, da derselbe ja nichts anderes ausgesagt hätte, als dass im Bewusstsein Gottes die Idee des Menschen eine concrete geschichtliche Form angenommen habe, und da Jesus ja ausserdem auch das Gottesreich, welches mit ihm erschienen ist, und als dessen persönliche Darstellung er sich selbst bezeichnet (Mc. 1, 15; Mtth. 12, 28; Lc. 17, 21), seit Grundlegung der Welt bereitet sein lässt (Mtth. 25, 34); allein die praktische Tendenz seines Lehrvortrages und der nach vorwärts gerichtete Blicke seines Geistes hat diese Reflexion ferngehalten.

Werfen wir nunmehr die Frage auf, welche Aenderungen Jesus mit den von ihm vorgefundenen Vorstellungen über den Menschensohn vorgenommen habe, so ist zunächst auf die Vollendung hinzuweisen, die er denselben nach Seiten ihres ethischen Inhaltes gegeben hat. Demgemäss erscheint der Menschensohn nicht mehr, wie in dem Buche Henoch, als jüdischer Volkskönig und Kriegsherr, der die heidnischen Machthaber in mörderischem Kampfe niederwirft, um dann ein neues jüdisches Volksthum herzustellen, dem die Heiden untergeben sind, sondern er ist der König im rein ethischen Sinne und im

Gebiete des rein Ethischen, errichtet sein Reich aus den einzelnen gläubig gewordenen Individuen lediglich durch die ethische Einwirkung seiner Persönlichkeit, und scheidet die Widerstrebenden durch richterliches Urtheil aus. Wenn er dennoch sowohl seine eigne Wirksamkeit wie die Wirksamkeit seiner ersten Jünger auf Israel beschränkt, so hat dies, wie wir oben gesehen haben, bloss eine praktische Bedeutung, wogegen in dem vollendeten Gottesreiche der Unterschied der Volksthümlichkeiten aufhört. Sodann aber hat er die Idee des Menschensohnes, indem er ihre Verwirklichung übernahm, aus dem Bereiche des abstracten Gedankens in die volle Wirklichkeit hineingezogen. Während der Menschensohn im Buche Henoch gleichsam über der Wirklichkeit schwebt und, obwohl als Mensch vorgestellt, doch ohne concrete menschliche Lebensformen und Beziehungen zu menschlichen Verhältnissen bleibt, tragen die Aussagen Jesu über sich als den Menschensohn durchaus den Character geschichtlichen Lebens. Dagegen lässt sich freilich erwiedern, dass dies lediglich die Folge davon sei, dass er kein blosses Ideal, sondern sich selbst als den Menschensohn dargestellt habe. Allein was hätte ihn gehindert, den Ausdruck bloss auf die ideale Seite und Beziehung seines Wesens anzuwenden? Dass er dies aber nicht thut, ist characteristisch für seine Auffassung. Zwar erhebt er sich da, wo seine Aussagen auf die Zukunft gehen, zu hochidealen Vorstellungen, aber auch diese sind bei weitem lebendiger und concreter als im Buche Henoch. Eine dritte Aenderung, welche Jesus vorgenommen hat, besteht in der Verbindung der Idee des Gottesknechtes mit derjenigen des Menschensohnes. Es bedarf keines Beweises mehr, dass beide Begriffe auf alttestamentlichem Gebiete einander ausschliessen. Nachdem aber Jesus zur Erkenntniss gelangt war, dass er unter den gegebenen Verhältnissen die Darstellung der Idee der Gerechtigkeit in seiner Person und ihre Erhebung zum weltüberwindenden Principe nur durch Leiden vollenden könne, hat er, statt die Idee

des Menschensohnes bei Seite zu setzen, mit genialem Geiste die des Gottesknechtes mit ihr verbunden. Dies ward jedoch, da er als der Menschensohn zugleich als das Organ zur absoluten Verwirklichung des menschheitlichen Ideales in der Welt erschien, nur dadurch möglich, dass er auf seine Leiden und seine Auferstehung eine zweite Gegenwart und Wirksamkeit auf Erden folgen liess, und hierin besteht eine vierte Veränderung, deren wir zu erwähnen haben. Was also die Bücher Daniel und Henoch in Eine Periode verlegen, hat Jesus auf zweie vertheilt, welche sich in Bezug auf die zu lösende Aufgabe wie Grundlegung und Vollendung, innere und äussere Verwirklichung verhalten. Denn auch mit seiner ersten Wirksamkeit ist das Reich Gottes schon da und damit zugleich die partielle Aufhebung des leiblichen und sittlichen Uebels (Mtth. 12, 28), an seiner Person vollzieht sich ein Gericht durch innere Scheidung der Empfänglichen und Widerstrebenden (Mtth. 10, 34—39 vgl. Joh. 9, 39), die Gläubigen sind schon jetzt Glieder seines Reiches und Gottes Kinder (Mtth. 5,3 ff.), obgleich das vollendete Reich Gottes und die vollendete Gottessohnschaft erst in der Zukunft erscheint (Mc. 9, 1; Mtth. 5, 45), und den Verstockten kündigt er bereits jetzt die Verdammniss an (Mtth. 23, 33). Da aber seine zweite Gegenwart nur durch seine Erscheinung vom Himmel her vollzogen gedacht werden konnte, so hat er sich für diese nicht an die Vorstellungen des Buches Henoch, sondern an Daniel angelehnt (Mc. 13, 26; 14, 26). Auf diese Weise hat er die zerstreuten Ideen des alten Testamentes zu einer grossartigen Einheit zusammengezogen, in der das Innere wie das Aeussere, das Subjective wie das Objective, die zeitliche Entwicklung wie die ewige Vollendung gleicherweise zu ihrem Rechte kommen, und ein Ideal geschaffen, welches in lebendigen Zügen Entwicklung und Ziel der ethischen Persönlichkeit wie der ganzen Menschheit in sich darstellt, den vollendeten Menschen und die durch Aufnahme seines Princips mit ihm verbundene Menschheit zum Organe Gottes erhebt, und so die wahre Einheit zwi-

schen Gottheit und Menschheit, wie kein anderes, zur Anschauung bringt. Diese Einheit ist aber deshalb die wahre, weil jene Erhebung zum Organe Gottes sich nicht auf ein rein objectives Mandat Gottes stützt, sondern im Subjecte, aus der persönlichen Darstellung der Gerechtigkeit entspringt; denn der Menschensohn ist nur deshalb der Gesalbte, weil er die Idee des Menschen in sich verwirklicht, und erst aus dem Bewustsein hierum geht dasjenige um seine Erwählung hervor, wie ja auch die Erwählten nur deshalb erwählt sind, weil sie an jener Verwirklichung theilnehmen (Lc. 4, 18; Mtth. 20, 10).

Aus der vorstehenden Auseinandersetzung ergibt sich, dass Jesus mit dem Namen Menschensohn die ganze und volle Realität seiner persönlichen Erscheinung bezeichnet. Wie dies positiv den Besitz vollkommener Gerechtigkeit voraussetzt, so negativ die Abwesenheit der Sünde. Zwar liegt uns kein directer Ausspruch vor, durch den sich Jesus als sündlos bezeichnet hat, allein das Bewustsein seiner Sündlosigkeit ist doch die stillschweigende Voraussetzung sowohl seines ganzen Verhaltens wie auch einzelner Aussagen. Wenn er sich als den Weltrichter hinstellt und doch die Splitterrichterei wie das Gericht mit eigenem Schuldbewusstsein verwirft (Mtth. 7, 1—5; Joh. 8, 7), wenn er seine Aufforderungen zur sittlichen Gerechtigkeit in allen ihren Phasen immer nur an die zweite Person richtet, wenn er niemals, auch am Kreuze nicht, um Vergebung bittet, hingegen die Jünger zu dieser Bitte im Vaterunser anleitet, wenn er sich mit der Gerechtigkeit identificirt (vgl. Mtth. 5, 11 mit 10), wenn er die Jünger im Vergleiche zu Gott als böse bezeichnet, ohne sich einzuschliessen (Mtth. 7, 11 vgl. 9), wenn er sich als grünen Baum bezeichnet, die Jerusalemiten als dürren (Lc. 23, 11), womit nur der Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten gemeint sein kann (vgl. Ez. 21, 3 u. 8), 'so lässt dies zusammen auf ein Bewustsein schliessen, über welchem kein Schatten der Sünde und des Schuldbewustseins lag. Dies schliesst jedoch nach seinem eignen, S. 128 ff.

erläuterten, Begriffe von der Sünde weder den dialectischen Process der Selbstbestimmung, noch den Antheil an der niedern Menschennatur, dem Fleische, noch endlich die thatsächliche Versuchung aus. Weist er ja doch selbst seinen Jüngern gegenüber auf seine Versuchungen hin (Lc. 22, 28 vgl. 4, 13), ringt er ja doch noch in Gethsemane, trotzdem er seinen Jüngern die Nothwendigkeit seines Leidens dreimal verkündigt hat, mit dem Gedanken der Möglichkeit einer Vollbringung seiner Aufgabe auch ohne Leiden (Mc. 14, 36), bangt er doch im Hinblicke auf dasselbe (Lc. 12, 50; Mc. 14, 34), und hat noch am Kreuze ein momentanes Gefühl der Verlassenheit von Gott. Seine Sündlosigkeit besteht mithin darin, dass in jedem Processe der ethischen Selbstbestimmung der Geist in ihm die Herrschaft über seine niedere Natur gewann. Sie war mithin nicht metaphysischer, sondern ethischer Natur, dies Wort im Sinne der dialectischen, durch Gegensätze hindurchgehenden, Willensbestimmung genommen, und im Verhältnisse zu Gott konnte er sich demgemäss nicht als gut schlechthin bezeichnen (Mc. 10, 18). Ihrer Genesis nach aber muss die Sündlosigkeit Jesu als das Resultat seiner psychologischen Begabung und geschichtlichen Lebensführung betrachtet werden, vermöge deren er zu solcher Intensität des religiös-ethischen Bewustseins gelangte, dass er die widerstrebenden Antriebe seiner niederen Menschennatur in jedem kritischen Momente zur Unterwerfung unter die ethische Idee zu zwingen vermochte. In den Verlauf der bezüglichen Entwicklung haben wir freilich keinen Einblick, doch ist die Möglichkeit vorhanden, dass dieselbe vor der Periode seiner Messianischen Selbstdarstellung in öffentlicher Wirksamkeit, also vor seiner Taufe durch zeitweilige Fehler und Irrungen, namentlich in Bezug auf das Bewustsein um seinen Messianischen Beruf, hindurchging; denn es ist wohl zu beachten, dass die obigen Aussagen aus dem Bewustsein jener Selbstdarstellung heraus gethan sind. Seine Taufe hätte dann die Bedeutung, dass

er dieselben nunmehr überwunden und von ihnen gereinigt sei, die nachfolgende Vision aber wäre der Ausdruck für das Bewustsein um die errungene vollendete Einheit seines Willens mit Gott, den vollen Empfang des Geistes und die vollendete Gottessohnschaft. Doch ist allerdings zu dieser Annahme kein zwingender Grund vorhanden [1]), auch würden jene Störungen des ethischen Lebens nicht als solche zu betrachten sein, deren Ueberwindung gewaltige Krisen und Kämpfe nothwendig machte, denn dagegen spricht das klare, ungebrochene religiöse Bewustsein seines öffentlichen Lebens, das sich nur aus einer harmonischen, stetigen und vor grossen Irrungen bewahrten Lebensentwicklung erklärt [2]).

Wie aber die Idee des Menschensohnes seine volle menschliche Natur nicht ausschliesst, so hebt sie auch die Schranken der menschlichen Thätigkeit nicht auf. Es ist ja eben die Idee des *Menschen*, welche darin zum Ausdrucke kommt. Dass Jesus sich dieser Schranken bewust gewesen sei, geht aber aus mehreren Aussprüchen klar hervor. Als Jacobus und Johannes von ihm die Zusage haben wollen, dereinst seine Beisitzer im vollendeten Königreiche Gottes zu werden, weist er diese Zumuthung mit der Bemerkung zurück, dass nicht er, sondern nur Gott die Competenz habe, darüber zu verfügen (Mc. 10, 40). Und ebenso erkennt er die Grenzen seines prophetischen Blickes in die Zukunft, indem er gesteht, nicht den Zeitmoment, wann seine Parusie erfolge, zu wissen (Mc. 13, 32). Wir werden aber hieraus den Schluss ziehen können, dass er auch einen Irrthum nicht als das Wesen des Menschensohnes verletzend betrachtet habe, daher der Nachweis von thatsächlichen Irrthümern Jesu wie der, dass Johannes den Märtyrertod sterben (Mc. 10, 39) und dass seine Wiederkunft vor Ablauf des gegenwärtigen Ge-

---

1) Vgl. „Idee Gottes als des Vaters“ S. 53 f.
2) Vgl. Strauss a. a. O. S. 207 ff.

schlechts erfolgen werde (Mc. 13, 30), nicht einmal seinem eigenen Selbstbewustsein widerspricht.

Die obige Untersuchung über den Ausdruck Menschensohn hat uns zur Erkenntniss geführt, dass derselbe die characteristische Grundbestimmung des Wesens der Person Jesu enthalte. Da jedoch neben ihm noch eine Reihe anderer Bezeichnungen auftritt, so erwächst uns die Aufgabe, die Beziehung derselben zu jenem näher zu bestimmen. Was zuvörderst die Benennung Sohn Gottes anlangt, so wird das Verhältniss beider nach demjenigen zu bestimmen sein, was wir oben (S. 114 ff.) über die Beziehung dieses Begriffes zu der Idee der Gerechtigkeit bemerkt haben, sofern ja der Name Menschensohn lediglich den Ausdruck für die zu persönlicher Darstellung gelangte vollkommene Gerechtigkeit oder die Idee des Menschen ist. Der Ausdruck Gottessohn bezeichnet demnach diese Qualität aus dem Gesichtspunkte ihrer Dependenz von Gott d. h. als von ihm begründet, gefördert und vollendet, wogegen der Menschensohn den Gesichtspunkt der Idee des Menschen an sich einnimmt. Die Einheit beider aber ist in dieser letztern gegeben, sofern dieselbe ein Moment des göttlichen Weltbewustseins und demgemäss zugleich das Princip der auf die Herstellung sowohl der Gottes- als auch der Menschensohnschaft gerichteten göttlichen Thätigkeit bildet. Dem entspricht nun auch das Verhältniss beider Ideen, sofern sie im Subjecte wirklich geworden sind. Die Gottessohnschaft Jesu ist das constitutive Princip seiner Menschensohnschaft, und das Bewustsein jener geht demjenigen um diese geschichtlich voran (Mc. 1, 11 vgl. 2, 10). Denn wenn auch, psychologisch betrachtet, die Erkenntniss Jesu von der Anschauung concreter innerer und äusserer Thatsachen ausgehen musste, um die Idee des Menschen zu concipiren, und er also beide zunächst für sich erfassen musste, so hat er sie doch aus dem Standpunkte des Gottesbewustseins d. h. als göttliche Offenbarung (vgl. S. 121 f.), als göttliche Enthüllungen der Idee Gottes vom Menschen erfasst, und empfing alsdann

von dort aus die Idee des Menschen als Thatsache des menschlichen Bewustseins zurück. Das Gottesbewustsein ist mithin, principiell betrachtet, das primitive und constitutive Moment seines eigenthümlichen Bewustseins, aber es ist kein abstractes, sondern die Grundsätze der Ethik sind in ihm mitgesetzt, so dass für Jesum, indem er auf Grund innerer und äusserer Thatsachen seines Lebens, seiner geistigen Begabung, Disposition und Lebensführung seine göttliche Berufung zur Gottessohnschaft erkannte, damit zugleich auch schon seine Menschensohnschaft gegeben war, wenn gleich beide Begriffe als Momente des reflectirenden Bewustseins auseinandertreten mussten. Es könnte nun zwar hiergegen der Einwurf erhoben werden, dass sich auf diese Weise nicht die Genesis beider Begriffe in ihrer specifischen Anwendung auf die Person Jesu erklären lasse, allein die generelle und individuelle Bedeutung derselben unterscheiden sich, wie wir in Betreff der Idee Gottessohn bereits anderwärts [1]), in Betreff der Idee Menschensohn durch die vorliegende Untersuchung nachgewiesen zu haben glauben, ja nur quantitativ von einander, so dass für ihn mit dem Bewustsein seiner besonderen Gottessohnschaft auch dasjenige seiner Menschensohnschaft in dem individuellen, von Jesu ausschliesslich gebrauchten, Sinne vorhanden war. Es ist von beiden Prädicaten aber nur formal verschieden, wenn Jesus als das treibende Princip seiner Persönlichkeit den Geist Gottes ansieht (Mc. 1, 10; Mtth. 12, 28 vgl. Mtth. 10, 20), denn wie der göttliche Geist auf ethischem Gebiete, objectiv betrachtet, mit den zweckbildenden göttlichen Ideen, deren Einheit die Idee des Menschen bildet, identisch ist, so subjectiv mit dem von denselben beherrschten menschlichen Bewustsein und Willen. — Mit dem Begriffe Gottessohn ist verwandt derjenige des Knechtes Gottes, sofern beide auf der Vorstellung einer Gottesfamilie nach hebräischer Anschauung des Verhältnisses des Sohnes und

---

1) Vgl. „Idee Gottes als des Vaters“ S. 49 ff.

Knechtes zum Hausvater beruhen. Er bezeichnet den dienenden Gehorsam des Menschensohnes gegenüber Gotte [1]). Davon verschieden ist die Idee des leidenden Gottesknechtes, da dieselbe ausser diesem Zusammenhange erscheint und eine selbständige Ausbildung erlangt hat. Aus ihrer Anwendung als Prädicat des Menschensohnes geht aber hervor, dass Jesus beide Begriffe nicht für heterogen gehalten hat (vgl. S. 145 f.). — Als Lehrer bezeichnet sich Jesus Mc. 14, 14; Mtth. 10, 24 f. u. 23, 8 gegenüber seinen Jüngern als den Schülern und zwar in den beiden letzteren Stellen im Sinne der Auctorität und des höheren Ranges. Dass dieses Prädicat dem Menschensohne, wie ihn Jesus auffasst, wesentlich sei, bedarf keines Beweises. Ist ja doch seine Lehrthätigkeit auch nichts anderes als ein Mittel zur Uebertragung der ihn beherrschenden ethischen Ideen auf seine Jünger zum Zwecke ihrer Durchdringung mit denselben und ihrer Ausrüstung zu eigner Lehrthätigkeit. Denn nur auf die Jünger ist diese Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange gerichtet, wogegen die auf die unfähige Masse des Volkes, welche er als ausserhalb (seines Schülerkreises) befindlich bezeichnet (Mc. 4, 11), gerichtete nur den Zweck hat, ihre Unempfänglichkeit zu constatiren [2]). Die zuletzt genannte Stelle, Mtth. 23, 8, ist aber auch dadurch bemerkenswerth, dass sie, da die dort geltend gemachte Auctorität als eine einzige dargestellt wird, eine Steigerung des Begriffes Lehrer enthält, wie der Ausdruck Menschensohn eine solche des Menschen. — Vereinzelt bezeichnet sich Jesus auch als Propheten (Lc. 13, 33), doch geschieht diess nur gegenüber den Pharisäern und mit Bezugnahme auf das ihm bevorstehende Schicksal der Propheten des alten Bundes, dagegen bezeichnet er sich sonst grade im Gegensatze zu den Propheten als der Sohn (Mtth. 21, 37 f.). Jedenfalls bezieht sich das Prädicat Prophet auf die Lehr-

---

1) Vgl. a. e. a. O. S. 59.

2) Vgl. oben S. 123 „und meine Bemerkungen“ a. a. O. S. 315 ff.

thätigkeit des Menschensohnes. — Als Hirten stellt sich Jesus Mc. 14, 27 (nach Sacharja 13, 7) mit Beziehung auf seinen Tod, wodurch seine Heerde, die Jünger, zerstreut wird, ferner Mtth. 25, 32 f. mit Bezug auf die von ihm bei der Parusie zu vollziehende richterliche Scheidung unter den Menschen dar. Auf die Vorstellung des Hirten scheint aber auch das Wort Mtth. 12, 30, welches an die Pharisäer gerichtet ist, durch die Ausdrücke Sammeln und Zerstreuen hinzuweisen. Es ist dabei an die Sammlung der Empfänglichen für das mit Jesu erschienene Reich Gottes (vgl. V. 28), welche Jesus als der Hirte vollbringt, und woran die Pharisäer als berufene Leiter des Volkes mit theilnehmen sollten, statt die Heerde zu zerstreuen, zu denken, und damit der Ausspruch Jesu über die zukünftige Sammlung der Auserwählten (Mc. 13, 27) zu vergleichen. Jesus erscheint also als der Hirte, sofern er die Empfänglichen und Auserwählten um seine Person versammelt, diejenigen aber, welche entgegengesetzter Beschaffenheit sind, ausscheidet. Dass diese Thätigkeit als Prädicat des Menschensohnes gedacht werden kann, zeigt Mc. 13, 27 (vgl. V. 26) deutlich, andererseits aber berührt sie sich mit dem Prädicate König (Mtth. 25, 34), dessen Verhältniss zu dem Menschensohne wir sogleich betrachten werden. Mit dem Prädicate Hirt verwandt ist das des Wegweisers (Mtth. 23, 10); es bezeichnet die leitende Thätigkeit des Menschensohnes in ethischer Beziehung (vgl. V. 16 u. 24). — Wir kommen zu dem Beinamen Herr. Derselbe ist hergenommen von der Stellung des Hausherrn gegenüber seinen Knechten und Hausgenossen nach hebräischer Anschauung (Mtth. 10, 24 f.; 24, 45; 25, 19. Lc. 12, 37 ff.; 13, 25). Dabei ist es bald das Moment der höhern Würde, bald das der übertragenen Arbeit oder der geforderten Dienstwilligkeit, bald dasjenige der Herrschaft, was hervorgehoben wird. Als das Haus (die Familie) erscheinen aber alsdann entweder der Kreis der Jünger oder, im weiteren Sinne, die Glieder des (zukünftigen) Gottesreiches. Ohne diese ausdrückliche

Beziehung und im allgemeinen Sinne der Superiorität findet sich der Ausdruck Mc. 11, 3, Mtth. 25, 37 u. 44. Die letzte Stelle ist auch dadurch bemerkenswerth, dass in ihr der Name Herr Prädicat zu Menschensohn ist (vgl. V. 31). — Was sodann den Beinamen Christus anlangt, so haben wir schon oben gefunden, dass derselbe insofern mit dem Namen Menschensohn verbunden werden kann, als er ihm zur Erläuterung dient; denn während dieser letztere vieldeutig und nicht allgemein verständlich war, war dagegen Christus (der Gesalbte d. h. von Gott Geweihte, Auserwählte) der populäre Ausdruck für den erwarteten Israelitischen Volkskönig (Mc. 13, 21 vgl. 26; 14, 61 vgl. 15, 2 u. 32). Derselbe wechselt daher auch mit König, wie dieses wiederum mit Menschensohn (Mtth. 23, 10; 25, 31 u. 34; Mc. 13, 21 u. 26). Mit dem Namen König verbindet Jesus nun der Natur der Sache nach solche Aussagen, welche sich auf das von ihm zu vollziehende Gericht und seine zukünftige Herrschaft beziehen. Als der Messias-König sitzt er zur Rechten Gottes als dessen Mitregent (Mc. 14, 62 vgl. 61) und hält Gericht über die Heiden (Mtth. 25, 34 u. 30). An die Vorstellung vom Könige ist aber auch da zu denken, wo er das Königreich Gottes als in seiner Person gekommen darstellt (Lc. 17, 21; Mtth. 12, 28) und zwar erscheint er alsdann als der stellvertretende König (vgl. 1 Chron. 28, 5; 29, 23). Auch das gehört mithin zu der Thätigkeit des Messias-König, dass er das Reich Gottes begründet. Obschon nun Jesus sich durch die zuletzt citirten Aussprüche indirect auch schon vor dem Verhöre bei dem Hohenpriester öffentlich als der Messias bezeichnet, so hat er es deutlich doch nur im Kreise seiner Jünger und zwar auch hier ausdrücklich erst seit dem Messianischen Bekenntnisse des Petrus gethan; denn der Ausdruck Menschensohn, welchen er von Anfang an gebraucht, war, wie schon bemerkt, kein populäres Prädicat für den Messias und konnte von den Zuhörern ebensowohl in der blossen Bedeutung Mensch, sei es nun im höheren oder niederen

Sinne (Ps. 8, 5 ff.; Hes. 2, 1; 3, 1 u. s. w.), verstanden werden, daher er auch nicht Gegenstand der Anklage vor dem Hohenpriester ist. Verbietet er ja doch auch seinen Jüngern gradezu, ihn dem Volke als den Messias kundzuthun (Mtth. 16, 20). Dem Volke gegenüber konnte dies Verfahren keinen andern Zweck haben, als die socialen und politischen Folgen, welche eine offene Declaration seiner Messianität gehabt hätte, abzuwenden, die Jünger aber sollte dasselbe in die Lage setzen, auf dem Wege freier Ueberzeugung durch Anschauung seiner Person und seines Wirkens zur Erkenntniss seiner Würde zu gelangen [1]). Er hat aber ohne Zweifel grade diesen Ausdruck gewählt, weil er durch seine Beziehung auf die Idee des Menschen den besten Anhaltspunkt zum Verständniss seines Wesens bot. — Als Opfer hat sich Jesus nur an Einer Stelle, nämlich bei Gelegenheit seines letzten Mahles mit den Jüngern bezeichnet (Mc. 14, 24), indem er den Wein „sein Blut, das Blut des Bundes, das (zum Besten) für viele vergossen wird“ nennt. Aus dem Ausdrucke „Blut des Bundes“ mit wörtlicher Anlehnung an die Stelle Ex. 24, 8 erhellt, dass Jesus dabei nicht das Passahlamm, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern ein Opfer, welches bei Gelegenheit einer Bundschliessung zwischen Gott und Menschen begangen wird, im Sinne hat. Die Bedeutung dieses Opfers ist aber zufolge seiner Zusammensetzung aus einem Brand- und Dankopfer und gemäss dem Ritus der Blutbesprengung an den Altar und die Vertreter des Volkes, Gott für die Abschliessung des Bundes Verehrung und Dank darzubringen, die Bundesgemeinschaft symbolisch darzustellen, die Israeliten dem Bundesgotte zu heiligen und auf diese Weise den geschlossenen Bund feierlich zu bestätigen [2]). Diese Symbolik

---

1) Vgl. meine „Bemerkungen“ a. a. O. S. 364 ff.

2) Vgl. Knobel zu Ex. 24, 8 (S. 241 ff.) und zu Lev. 1, 3 ff. (S. 352 ff.). Dagegen vgl. über das Passahopfer denselben zu Ex. 12, 1 ff. (S. 91 ff.). In der Bezeichnung des Blutes als Bundesopfers liegt ein bisher

wird nun in der obigen Stelle den Umständen gemäss modificirt. An die Stelle der Blutbesprengung tritt das Trinken des Blutes, an die Stelle des Opferthieres seine eigne Person. Für die Sprengung an den Altar ist kein entsprechendes Moment vorhanden; dagegen empfängt das Opfer noch eine Beziehung auf die Vergebung der Sünden, denn auf diese sind ohne Zweifel die Worte „welches vergossen wird für viele“ zu beziehen (vgl. Mtth. 26, 28), doch ist dies der Bedeutung des Bundesopfers nicht zuwider [1]). Der Sinn des Ausspruches ist mithin im Zusammenhange der ganzen Anschauung Jesu folgender: Jesus hat durch Herstellung der Gottessohnschaft und der Gerechtigkeit in seiner Person und in seinen Jüngern sowie in allen denen, welche künftig zum Glauben gelangen („für viele“), einen neuen Bund zwischen ihnen und Gott geschlossen. Dieser Bund empfängt seine Bestätigung durch seinen Tod, sofern er durch denselben seine Person Gotte als Opfer darbringt d. h. also, sofern er seine Ergebenheit gegen Gott durch Aufopferung seines Lebens im Dienste der göttlichen Idee darthut und dadurch Gottes Wohlgefallen erlangt. Indem aber die Jünger wie die zukünftigen Gläubigen durch die Aufnahme dieses Princips (das Trinken des Blutes) in die vollendete Bundesgemeinschaft mit aufgenommen werden, erlangen sie wie er Gottes Wohlgefallen und um deswillen die Vergebung der Sünden. Jesus hat demnach die alttestamentliche Opferidee (vgl. S. 10 f.) nicht ohne weiteres recipirt, sondern sie seinem ethischen Princip gemäss modificirt, oder, mit andern Worten, seine eigne Anschauung in die alttestamentliche Vorstellung vom Opfer eingekleidet, denn

---

noch nicht beachtetes Argument gegen die Annahme, dass Jesus mit seinen Jüngern ein Passahmahl gehalten und daher erst am Morgen nach demselben gekreuzigt worden sei.

1) Vgl. Lev. 1, 4, wo dem Brandopfer eine sühnende Kraft zugeschrieben wird, sofern Jahve um der Verehrung willen, welche ihm in diesem Opfer dargebracht wird, die sittlichen Mängel übersieht. Bei einem Bundesopfer geschieht dies ja ausserdem auch um des geschlossenen Bundes willen.

diese letztere hat, wie wir bei Betrachtung des Mosaismus gesehen haben, keineswegs eine tiefere ethische Bedeutung. In dieser Fassung berührt sich die Opferidee mit derjenigen des leidenden Knechtes und vermag daher wie diese Prädicat des Menschensohnes zu werden.

Zum Schlusse berühren wir noch die besondere Beziehung, worin ein Theil der obigen Prädicate zu Gott, ein anderer zu den Menschen steht. Die Grundlage der Idee des Menschensohnes und demnach der Ausgangspunkt für jede Definition ist also der Begriff Mensch, so dass ihre übrigen Qualitäten nur verschiedene Momente, Beziehungen und Seiten desselben darstellen. Diese Qualitäten sind aber zwiefacher Art, denn indem dieser Begriff zu demjenigen des idealen, die göttliche Idee des wahren Menschen in einem Individuum darstellenden Menschen gesteigert wird, repräsentirt der Menschensohn sowohl Gott selbst wie andererseits die menschliche Gattung, und ist daher der Vertreter beider. Der Einheitspunkt beider Beziehungen ist aber eben die Idee des Menschen, sofern dieselbe ein Moment sowohl des Bewustseins Gottes wie des menschlichen Bewustseins Jesu bildet. Dem Menschensohne als Vertreter Gottes nun gelten die Aussagen, dass er von Gott gesandt sei (Mtth. 10, 40; Lc. 10, 16; 14, 17), dass er in seinem Namen d. h. in seinem Auftrage komme (Mtth. 23, 39), dass er in der Macht Gottes handle (Mc. 11, 29 vgl. 30 f.), ferner die Prädicate Prophet, Messias und König. Als Vertreter der Menschen dagegen erscheint er hauptsächlich in den Prädicaten des leidenden Knechtes und des Opfers, letzteres jedoch nicht insofern, als das Opferthier den Menschen vertritt (denn dies liegt gar nicht in der hebräischen Opferidee), wohl aber insofern, als in dem Opfer Jesu das opfernde Subject und das Opfer zusammenfallen, und das Bundesopfer seiner Idee nach nur in Vertretung der gegenwärtigen und zukünftigen Gläubigen, als welche durch den Glauben in die Gemeinschaft des Princips der Hingabe der Persönlichkeit an die göttliche Idee aufgenommen werden,

geschehen kann. Die übrigen Prädicate, wie insbesondere die des Lehrers, Hirten und Herrn können je nach dem Zusammenhange bald die eine, bald die andere Beziehung haben, da sie an sich indifferent gegen den Begriff der Stellvertretung sind.

E. Der sittliche Process.

Obgleich der Ausdruck Menschensohn in der von uns dargelegten Bedeutung von Jesu immer nur auf seine Person, nicht aber auch auf seine Jünger angewandt wird, so kann doch nach unserer bisherigen Untersuchung kein Zweifel sein, dass diese Beschränkung nur formaler Natur ist, dass dagegen die der Vorstellung zu Grunde liegende Idee des Menschen oder der Gerechtigkeit genereller Natur und Bestimmung ist. Nur so erklärt es sich, dass Jesus theilweise dieselben Prädicate, welche er dem Menschensohne beilegt, auch auf seine Jünger überträgt. Für das Prädicat Sohn Gottes braucht dies nicht mehr nachgewiesen zu werden, und für die übrigen finden sich Beispiele genug. So werden auch die Jünger als Knechte, welche Gott aussendet (Lc. 17, 10; Mtth. 9, 38), als Gerechte und Propheten (Mtth. 10, 40 f.; 23, 34), als Königssöhne gleich ihm (Mtth. 17, 25 f. vgl. Mtth. 22, 2), welche an seiner königlichen Würde als Beisitzer theilnehmen (Mtth. 19, 28), vorgestellt, so identificirt er sich mit seinen Jüngern als seinen Vertretern (Lc. 10, 16; Mtth. 25, 40—45), sie haben wie er die Competenz mit göttlicher Auctorität versehener Gesetzgebung (Mtth. 16, 19), und es ist seines Vaters Geist, der durch sie redet (Mtth. 10, 20), derselbe Geist, den auch er besitzt (Mtth. 12, 28). Der Unterschied, welcher zwischen der Darstellung der Idee des Menschen durch den Menschensohn und durch seine Jünger stattfindet, ist mithin, grade wie derjenige zwischen der Gottessohnschaft Jesu und der Christen überhaupt, lediglich quantitativer und genetischer Natur, ersteres, sofern die Darstellung Jesu eine adäquatere,

letzteres, sofern die Realisation der Idee des Menschen in den Gläubigen ein Effect der Wirksamkeit Jesu an und in ihnen ist.

Wir haben dies vorausgeschickt, um der folgenden Untersuchung über den ethischen Process nach der Anschauung Jesu die richtigen Gesichtspunkte vorzuzeichnen. Es ist demnach hier unsere Aufgabe, den sittlichen Prozess von dem Standpunkte der Idee des Menschensohnes oder der sittlichen Gerechtigkeit zu betrachten, so dass derselbe als Prozess der Realisation dieser Qualität im Individuum erscheint. Davon unterscheidet sich aber der Gesichtspunkt der Gottessohnschaft nach unserer früheren Erörterung über das Verhältniss beider Begriffe (S. 114 ff.) lediglich dadurch, dass die letztere diesen Prozess nach seiner Dependenz von Gott, sofern die Idee des Menschen ursprünglich ein Moment des göttlichen und erst durch Mittheilung auch des menschlichen Bewustseins und Willens bildet, betrachtet. Hieraus folgt aber zugleich, dass beide Betrachtungsweisen nur zwei Seiten ein und derselben Sache sind, und daher die eine nicht ausser Beziehung zu der andern gesetzt werden darf. Wenn wir daher an einem andern Orte [1]) die Bestimmtheit des Selbstbewustseins durch die Idee der Gottessohnschaft als den Quellpunkt des christlichen Lebens bezeichnet haben, so nehmen wir dies hier wieder zum Ausgangspunkte. Der ethische Prozess im Menschen ist also causirt durch das Verhältniss der Gottessohnschaft. Durch dieses Verhältniss tritt das Individuum in Relation zu dem göttlichen Bewustsein und Willen, und indem er sich durch die denselben immanente Idee des Menschen determiniren lässt, wird diese zu seinem eignen Besitzthume und zum leitenden Principe seines zweckbildenden Willens d. h. sie bewirkt in ihm den Zustand der Gerechtigkeit. Es ist aber nur ein anderer Ausdruck für diesen Vorgang, wenn derselbe als Effect des göttlichen Geistes betrachtet wird,

---

1) Idee Gottes als des Vaters S. 57 f.

wofür sich zwar kein directer, wohl aber ein analoger Ausspruch Jesu vorfindet; denn wenn Jesus Mc. 13, 11 den heiligen Geist als Ursache intellectueller Erleuchtung bei der Verantwortung der Jünger vor heidnischen Behörden darstellt, so wird er denselben auch als treibende Kraft auf dem ethischen Gebiete im engeren Sinne angesehen haben. Ist ja doch der heilige Geist d. h. der im Menschen wirkende göttliche (Gott angehörige) Geist, wie wir bereits oben sahen, mit der Idee des Menschen, sofern sie das Princip zweckbildender Thätigkeit ist, ein und dasselbe.

Ein zweiter Gesichtspunkt, der für die gegenwärtige Untersuchung geltend zu machen ist, ist das Verhältniss der Abhängigkeit, worin die betreffenden Aussprüche Jesu den sittlichen Prozess zu seiner Person stellen. Für die richtige Erkenntniss dieses Zusammenhanges weisen wir zunächst auf dasjenige hin, was wir bereits früher bei Gelegenheit unserer Erörterung über den christlichen Erkenntnissprozess fanden (S. 119 ff.). Als die Quelle der christlichen Erkenntniss und damit, wie wir sehen werden, als primitiver geschichtlicher Ausgangspunkt des ethischen Prozesses erscheint darnach das Wort Jesu, seine Belehrung über die Erscheinung und das Wesen des Reiches Gottes, der Gottessohnschaft und der Gerechtigkeit; doch erhellt zugleich aus dem dort fixirten Sinne des Ausdruckes Wort, dass letzteres ebenfalls material von dem heiligen Geiste nicht verschieden, sondern lediglich der in menschlicher Rede zur Darstellung kommende göttliche Geist ist. Die Abhängigkeit des ethischen Prozesses von der Person Jesu erstreckt sich aber auch auf seinen ferneren Verlauf innerhalb des Gebietes des Willens, und zwar nicht bloss vermöge des weiteren Unterrichtes, welchen Jesus seinen Jüngern ertheilt, denn derselbe bildet ja nur eine Seite der Wirksamkeit Jesu und würde zur Erklärung nicht ausreichen. Auch ist ja, genau betrachtet, der Unterricht Jesu, sofern er die Erscheinung des göttlichen Reiches in ihm und durch ihn

zum Mittelpunkte hat, nur eine Phase der Selbstdarstellung der Idee des Menschensohnes in seiner Person. Wir werden demnach noch eine andere, vorzugsweise ethische, Einwirkung statuiren müssen. Bereits in den Prädicaten Wegweiser, Hirt, Herr und König ist eine Beziehung auf eine solche theils direct, theils indirect enthalten; sie liegt ferner da zu Tage, wo Jesus auffordert, sich seiner Leitung zu unterwerfen, oder auf seine eigne Handlungsweise als Beispiel hinweist (Mtth. 11, 29; Mc. 10, 45); am klarsten aber tritt sie da hervor, wo Jesus das ewige Leben davon abhängig macht oder für den Fall verheisst, dass man sich zu seiner Person bekenne, Verwandte und Eigenthum um seinetwillen verlasse, Verfolgung und Tod erdulde (Mtth. 5, 11 f.; Mc. 8, 35 u. 38; Mtth. 10, 32; 19, 29), und von denjenigen, die seiner würdig sein wollen, verlangt, dass man ihn höher schätze als die nächsten Verwandten, denn er erscheint in diesen Ausdrücken wie als Zweck, so auch als Motiv des sittlichen Handelns. Dies gründet sich aber darauf, dass er, die Idee des Menschensohnes in sich darstellend, der Repräsentant Gottes selbst ist. In Bezug auf die Frage aber, worin jene Einwirkung bestehe, würde es zur Erklärung nicht ausreichen, sich dieselbe bloss durch sein Vorbild vermittelt zu denken; denn das Vorbild ist zu sehr bloss Gegenstand der objectiven Anschauung, als dass es eine solche Umwandlung des innersten Lebens, wie sie im Kreise der Jünger und innerhalb des Christenthums überhaupt vorliegt, zu bewirken vermöchte, wie denn auch Jesus nur in der einen, oben citirten Stelle (Mc. 10, 45), aber auch hier nicht zur Begründung seines Einflusses auf die Jünger und allgemein, sondern bloss vergleichungsweise und in Bezug auf ein einzelnes Moment, das Dienen, sich als Beispiel für seine Schüler aufstellt. Jesu Einwirkung kann vielmehr nur in der Macht bestehen, welche nothwendiger Weise eine Persönlichkeit auf Andere ausüben muss, in der die Menschennatur zu ihrem vollendeten harmonischen Ausdrucke gelangt und daher die tiefste Sehn-

sucht des menschlichen Geistes gestillt erscheint, die mit dem intensivsten Gemüthsleben die höchste Energie des sittlichen Handelns verbindet, welche die Geister ergreift, in neue Bahnen leitet und dem eignen Lebenszwecke dienstbar macht, welche das lösende Wort der Zeit gefunden hat, das unklar Erkannte oder Geahnte auf einen klaren Ausdruck bringt, und, die Vergangenheit abschliessend, den Grund zu einem neuen Weltalter legt. Es ist also nicht ein einzelnes Moment, sondern es ist die Totalität des Lebens und Wirkens Jesu, welche, sich im Geiste der Jünger reflectirend und sich ihrem Denken, Fühlen und Wollen einprägend, ihre religiös-sittliche Anlage zur Entwicklung bringt, sich das Widerstrebende unterwirft, der Willensthätigkeit neue Zwecke setzt und sie zu innerer und äusserer Thätigkeit anspornt. Psychologisch vermittelt ist aber diese Einwirkung durch dieselben Formen des menschlichen Gemeinlebens, wodurch überhaupt eine Persönlichkeit auf die andere wirkt, also durch die Anschauung des gesammten Ausdruckes des innern Lebens in Geberde, Wort und Handlung, durch Anrede, Wechselrede und Unterricht, durch Ermahnung, Zurechtweisung, Aufmunterung, Lob und Verheissung, sofern dieselben eine Assimilation der geringeren an die höher stehende Persönlichkeit herbeiführen. Die Vermittlung ist also eine echt menschliche, aber es ist der göttliche oder, was dasselbe ist, der ideal menschliche Inhalt der Persönlichkeit Jesu, welcher vermittelt wird. Die Einwirkung Jesu auf seine Jünger vollzieht sich demnach, um es mit Einem Worte auszudrücken, durch die Mittheilung des eignen Lebensprincips. Dass dies die Vorstellung Jesu selbst ist, ergibt sich aus zwei Aussprüchen. Zunächst aus dem bereits oben betrachteten Worte über seinen Tod als Bundesopfer, denn das Trinken seines Blutes kann, wie wir gesehen haben, nur die Aneignung des in seinem Tode zur Erscheinung kommenden Princips bezeichnen; sodann aber aus der bei Gelegenheit seiner Belehrung über die Gemeindedisciplin gegebenen Verheissung, wenn zwei oder

drei auf seinen Namen hin versammelt seien, so sei er mitten unter ihnen (Mtth. 18, 20), denn es kann hierbei, da sonst der abstruse Gedanke einer Ubiquität Jesu herauskäme, nur an eine ideelle Gegenwart gedacht sein, in der Weise, dass das Bild seiner Persönlichkeit, der Reflex seines innern Lebensprincips, in ihnen lebendig wird. Diese Gegenwart wird aber dadurch bewirkt, dass man sich versammelt in Bezug auf seinen Namen, den Namen Christus [1]), d. h. mit der Absicht, dass der Inhalt dieses Namens das Motiv und die leitende Tendenz der Versammlung bilden solle, wie hierdurch denn andererseits auch die Erhörung der von der Versammlung ausgesprochenen Bitten vermittelt wird, sofern dieselben in Folge dessen den göttlichen Zwecken entsprechen. Jesus lässt also an dieser Stelle einen ethisch-religiösen Act durch die ideelle Wirksamkeit seiner Person in den Jüngern bewirkt sein, und werden wir uns dem analog die Art seiner Einwirkung überhaupt zu denken haben, nur mit dem Unterschiede, dass dieselbe zuerst durch persönlichen Verkehr, dann, wie hier, durch die Erinnerung vermittelt erscheint. Letzteres macht aber die citirte Stelle um so bedeutsamer für uns, sofern sie uns erkennen lässt, dass und wie sich Jesus eine Einwirkung seiner Persönlichkeit auf die Gläubigen nach seinem Tode gedacht hat. Ist somit, wovon wir ja ausgingen, der ethische Prozess von Jesus selbst in Abhängigkeit von seiner Person gesetzt, so bedarf dies doch einer Einschränkung nach zwei Seiten. Zunächst gilt das, was wir bei Gelegenheit unserer Erörterung über die christliche Erkenntniss bemerkten, dass nämlich die Abhängigkeit von der Person Jesu sich nur auf das eigenthümliche Grundprincip und die Grundrichtung der christlichen Erkenntniss erstrecke, auch für das ethische Gebiet. Innerhalb der von Jesu gegebenen Grundlage für das ethische Leben soll sich die Individualität mit ihrer angeborenen und durch geschicht-

---

1) Vgl. Idee Gottes als des Vaters S. 62 f.

liche Einflüsse bedingten Eigenthümlichkeit frei bewegen und entwickeln. Denn nur so ist der Umstand, dass Jesus kein schriftliches Statut für die christliche Gemeinde hinterlassen, ist seine individualisirende Behandlung der Jünger, ist die freie Ausbildung differenter Anschauungen und Verfahrungsweisen unter denselben, wie sie durch die Documente des neuen Testaments bezeugt wird, erklärbar. Aber auch das Vorhandensein ethischer Gerechtigkeit ausser dem Zusammenhange mit seiner Person und eine entsprechende Theilnahme am vollendeten Gottesreiche hat er nicht ausgeschlossen. So treten die jüdischen Erzväter als Mitglieder dieses Reiches auf (Mtth. 8, 11); so befindet sich nach ihm Abraham im Himmel (Lc. 16, 22 ff.); so lässt er die Niniviten und die Königin von Zaba beim jüngsten Gerichte auftreten, um die ihm widerstrebenden Israeliten zu verurtheilen (Mtth. 12, 41 f.), was ihre eigne Aufnahme in das Reich Gottes voraussetzt; so kennt er ein besonderes Gericht über die nichtchristlichen Israeliten (Mtth. 19, 28), dessen Massstab ihre allgemeine sittliche Beschaffenheit sein muss. An eine Gleichstellung von Christen und Nichtchristen in Bezug auf ihren sittlichen Werth darf hierbei freilich nicht gedacht werden, vielmehr steht ja für Jesus auch Johannes, obgleich der Grösste in der nichtchristlichen Menschheit, doch dem verhältnissmässig Kleineren im gegenwärtigen Gottesreiche nach. Auch kann natürlich, da nur von solchen die Rede ist, welche durch geschichtliche Verhältnisse an der Erkenntniss des Christenthums gehindert waren, seine weltgeschichtliche Stellung dadurch nicht alterirt werden; dies um so weniger, als er ja auch zum Richter über letztere gesetzt erscheint. Aber es zeigt dies doch, dass Jesus von der Einseitigkeit späterer Dogmatiker frei ist, alle von ihm unabhängige, ausserchristliche Religiosität als schlechthin nichtig zu verwerfen und die Inhaber derselben von der Theilnahme an dem vollendeten Himmelreiche ausuzschliessen.

Der dritte, oben angedeutete, Gesichtspunkt für unsere Erörterung ist der quantitative Unterschied zwischen

der Darstellung der Idee des Menschen in den Gläubigen und in Jesu selbst, denn einen qualitativen Unterschied fanden wir bereits oben (S. 158 f.) wegen der Analogie der ihm und seinen Jüngern beigelegten Prädicate nicht begründet. Wir fügen hier nur noch hinzu, dass dasselbe ja auch von dem Prozesse dieser Darstellung selbst gilt, denn auch bei Jesu fanden wir einen relativen Widerstreit zwischen Fleisch und Geist und daher eine Nothwendigkeit der Selbstüberwindung, einen dialectischen Prozess der sittlichen Erkenntniss und des sittlichen Lebens, ja wir mussten es dahin gestellt sein lassen, ob das Prädicat vollkommener Sündlosigkeit sich auch auf sein Leben vor seiner Taufe erstrecke. Ist aber der Unterschied lediglich ein quantitativer, so wird derselbe demnach dahin zu bestimmen sein, dass die Gottessohnschaft und die Gerechtigkeit der Gläubigen nur eine partielle, die seinige dagegen eine vollkommene ist, und zwar sowohl in Bezug auf die Klarheit und Intensität des religiösen Bewustseins als auch in Bezug auf die Reinheit der praktischen Gesinnung und die Integrität des ethischen Handelns. Die letztere insbesondere anlangend wird demnach bei dem Gläubigen wohl die bewusste, nicht aber die unbewusste Sünde ausgeschlossen sein; denn wie die Gottessohnschaft nicht absolute Fehllosigkeit involvirt, indem ja auch in Bezug auf sie noch von einem Vergeben der Sünde die Rede ist (Mtth. 6, 12) [1]), so auch die Gerechtigkeit (Mtth. 5, 19). Hierdurch wird aber der göttliche Weltzweck der Darstellung der Idee des Menschen nicht vereitelt, da derselbe nicht absolut, sondern innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur, welche nicht in allen Individuen dieselbe Disposition für das Ethische zeigt, aufgefasst werden muss.

Wir betrachten nunmehr den ethischen Prozess nach den verschiedenen Momenten seines Verlaufes. Dabei

---

1) Vgl. Idee Gottes als des Vaters S. 23.

sind jedoch zwei Vorbemerkungen nothwendig. Zunächst werden wir uns vor der Ansicht hüten müssen, als liesse sich eine bestimmte zeitliche Reihenfolge dieser Momente fixiren. So werden wir z. B. zwar sehen, dass der sittliche Prozess seinen Ausgangspunkt in der religiösen Erkenntniss hat, aber desgleichen auch, dass diese alle folgenden Momente begleitet. Ferner kann die Sinnesänderung dem Glauben vorausgehen und, wie das Beispiel des Petrus zeigt (Lc. 22, 32), bei Störungen des Prozesses doch auch wieder nachfolgen. Und endlich wird bereits ein gewisses Mass sittlicher Gerechtigkeit vorhanden sein können, ohne dass auch schon der specifisch-christliche Glaube im Subjecte da ist (Mtth. 10, 19—21). Die einzelnen Momente des sittlichen Prozesses sind mithin als verschiedene Seiten desselben zu betrachten, welche je nach der Vergangenheit und Individualität des Subjectes in ihrem Entstehen bald so, bald so auf einander folgen, in Allen aber vermöge ihrer teleologischen Natur sowie in Folge von Trübungen, Störungen und Rückschlägen in der Entwicklung auch theilweise neben einander hergehen. Zweitens aber werden wir uns davor hüten müssen, alle auf den sittlichen Prozess bezüglichen Aussprüche Jesu durcheinander und ohne Rücksicht darauf, auf welche Classe von Menschen sie sich beziehen, zu benutzen; das wahre Wesen des christlich-ethischen Prozesses werden wir vielmehr nur aus solchen erkennen können, welche, sei es direct, sei es indirect, an seine Jünger als diejenigen, welchen der im specifischen Sinne christliche Unterricht gilt, oder doch an solche gerichtet sind, welche nicht grade der von Jesu als für diesen Unterricht nicht disponirt erkannten Volksmasse angehören. So werden wir in der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner kein Beispiel der specifisch christlichen Sinnesänderung, in der Zuversicht der Kranken in die Heilkraft Jesu kein Beispiel des specifisch-christlichen Glaubens, in der Aufforderung an das Volk, die Lehren der Pharisäer zu befolgen (Mtth. 23, 3) keine Beschreibung der specifisch-

christlichen Gerechtigkeit erkennen können, sondern dieselben gehören der von Jesu zwar nicht geringgeschätzten, aber auch nicht als characteristischer Inhalt seines Unterrichtes verkündigten elementaren Ethik an, welche nur eine Vorstufe zum Christenthume bildet (Mc. 12, 34; 10, 19—21).

Wie wir bereits früher sahen, besteht der Beginn des ethischen Prozesses darin, dass das Subject in Contact mit der christlichen Wahrheit, dem von Jesu oder seinen Jüngern verkündigten göttlichen Worte kommt, als dessen concreter Inhalt die thatsächliche Erscheinung des Reiches Gottes wie überhaupt so auch in seiner Person, die Wesenheit dieses Reiches und der darin geltenden Gerechtigkeit, die praktische Anforderung zu ihrer Verwirklichung, sowie die Ideen Vater und Sohn bezeichnet werden können. Der sittliche Prozess beginnt also mit einem Acte der *Erkenntniss*; ob derselbe aber wirklich zu Stande kommt, hängt von der ethischen Disposition des Herzens als des Organes des Verständnisses ab (Mtth. 13, 15; 19). Aber auch für seinen ferneren Verlauf bildet die Erkenntniss insofern die Grundbedingung, als ja die concrete Darstellung der im Allgemeinen erkannten ethischen Wahrheit nicht allein eine stetige Assimilation des Bewustseins an sie sondern auch eine specielle Anwendung auf die Wirklichkeit und mithin eine fortgehende Erkenntnissthätigkeit fordert. Demgemäss setzt Jesus den Unterricht bei seinen Jüngern auch dann noch fort, als die Grundlagen der christlichen Ethik bereits in ihnen Wurzel gefasst haben. Die christliche Erkenntniss hat aber auch eine individuelle Beziehung d. h. sie betrifft ausser den universellen Ideen des Christenthums zugleich ihre besondere Ausgestaltung in der durch eigenthümliche Anlagen und geschichtliche Verhältnisse bestimmten Individualität, insbesondere den individuellen christlichen Beruf. Die christliche Wahrheit involvirt daher zugleich eine Anforderung an den Willen zur Darstellung der Idee des Menschen, eine praktische Berufung zum Reiche Gottes (Mc. 1, 15; Lc. 14, 16 ff.; Mtth. 20, 1 ff.; 22, 14).

Wofern sie mithin zum Verständniss kommt oder in das Herz aufgenommen wird (Mtth. 13, 15; 19 u. 23), übt sie nothwendig eine Einwirkung auf die spontane Thätigkeit desselben, auf den menschlichen Willen, aus. Die entsprechende Umwandlung des Menschen nun ist die *Sinnesänderung* (Mc. 1, 15; Lc. 15, 7 u. 10), welche von Jesus characterisirt wird als ein Sichabkehren von dem bisher eingeschlagenen Wege und ein Sichhinkehren zu einem andern (Mtth. 18, 3; Lc. 22, 32), als Aenderung des sittlichen Willens (Mtth. 21, 29 u. 32) und als Einkehr des Menschen aus der sinnlichen Zerstreuung in sein Inneres (Lc. 15, 17). Die Sinnesänderung begreift also zweierlei in sich, die Abkehr des Herzens von seiner bisherigen Richtung auf die Zwecke der niederen Menschennatur (vgl. Apg. 8, 22) und die Hinkehr desselben zu Gott (vgl. Apg. 20, 21), zu der göttlichen Sohnschaft (Lc. 15, 18 ff.), zu dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit (Mc. 1, 15; Mtth. 6, 33). Das Resultat dieser Aneignung der ethischen Idee durch die erkennende und zweckbildende Thätigkeit des Herzens ist der christliche *Glaube* (Mc. 1, 15; Mtth. 21, 32). Derselbe hat mithin zwei Seiten, welche, wie aus dem, was wir in Betreff der religiösen Erkenntniss und Sinnesänderung gefunden haben, erhellt, nicht ohne weiteres zusammenfallen, sondern unter Umständen auseinandergehen, sich wechselseitig fördern und hemmen, auf jeden Fall aber einander bedingen, sofern nicht jede gewonnene Erkenntniss sogleich auch in der sittlichen Willensrichtung sich geltend zu machen vermag, jeder Act des Willens aber durch einen dialectischen Prozess des Erkennens hindurchgeht. Belege dafür geben folgende Beispiele: Obgleich Petrus zur Erkenntniss und zum Glauben an Jesus als den Messias gelangt und der erste unter den Jüngern ist, der ein entsprechendes Bekenntniss ablegt, so vermag er dieses Bekenntniss doch in einem Momente der Anfechtung ethisch nicht aufrecht zu erhalten, sondern verleugnet ihn. Trotzdem spricht ihm Jesus für diesen Fall nicht den Glauben ab, sondern sieht

denselben bloss als nach der Willensseite hin gelähmt an und fordert ihn daher nicht zum Glauben, sondern zur Sinnesänderung auf (Lc. 22, 32). Andererseits, wenn Jacobus und Johannes, als Jesus von den Samaritern abgewiesen wird, ihn fragen, ob sie Feuer vom Himmel herabbeten sollen (Lc. 9, 54 f.), so ist dies ein Zeichen von Energie ihres Glaubens, aber es fehlt ihnen die Einsicht in das sittliche Wesen des Reiches Gottes. Mit dieser Auffassung stimmen nun auch die einzelnen Aussprüche Jesu über den Glauben überein. Wie Jesus den Ausdruck anwendet, bezeichnet derselbe bald die feste Annahme, dass er die Macht empfangen habe, Krankheiten zu heilen (Mc. 5, 36; 9, 23; Mtth. 8, 10; 9, 22), bald das Vertrauen in die göttliche Fürsorge für die Jünger (Mtth. 6, 30), bald die Zuversicht in die Erhörung des Gebetes (Mc. 11, 24), bald die subjective Gewissheit von dem Erfolge der eignen Thätigkeit vermöge göttlicher Einwirkung (Mc. 9, 19; 11, 22 f.), bald die Ueberzeugung von der Gegenwart des göttlichen Reiches (Mc. 1, 15), von der Messianität Jesu (Lc. 22, 32) oder seiner sündenvergebenden Kraft (Lc. 7, 50), bald die willige Anerkennung eines göttlichen Auftrages, ihm zu dienen (Mtth. 21, 32 vgl. 29 f.). Es ist an diesen Stellen offenbar bald mehr die intellectuelle, bald mehr die ethische Seite des Glaubens, welche hervortritt; aber in keiner derselben ist der Glaube entweder bloss als intellectueller oder bloss als ethischer Vorgang gefasst, vielmehr wird immer auch die andere Geistesthätigkeit in irgend einer Weise dabei betheiligt gedacht werden müssen. Dennoch enthalten jene Aussprüche, einzeln betrachtet, nicht den vollen Begriff des Glaubens. So fehlt, wie bereits bemerkt, dem Glauben an die Heilkraft Jesu zwar nicht das religiöse Element überhaupt, denn dieselbe wird auch von den Kranken jedenfalls als göttliche Gabe angesehen, wohl aber das specifisch ethische, die Beziehung des Selbstbewustseins auf die Idee des Menschen; ferner setzt das Vertrauen in die göttliche Fürsorge oder die Zuversicht in die Erhörung des Gebetes zwar

schon deshalb, weil die betreffenden Stellen an die Jünger als solche gerichtet sind, eine ethische Willensrichtung voraus, aber die Tendenz auf die Gerechtigkeit fällt hier doch nicht unmittelbar unter den Begriff des Glaubens; endlich beziehen sich die obigen Aussprüche theilweise ganz überwiegend auf die Erkenntniss oder, wie in dem zuletzt citirten, auf die Willensthätigkeit. Den vollen Begriff des Glaubens im Sinne Jesu werden wir daher nur in der Weise gewinnen, dass wir die verschiedenen Momente und Seiten desselben zu einer höheren Einheit zusammenfassen. Das principielle Moment des Glaubens ist die Immanenz der Idee des Menschen im religiös-sittlichen Bewustsein. Wie hierin die Beziehung auf die Idee der Gottessohnschaft mit einbegriffen ist, so lassen sich auch alle oben angegebenen Momente des Glaubensbegriffes damit in Zusammenhang bringen. Da wo der Glaube sich auf die Gegenwart des Reiches Gottes oder die Messianität Jesu oder seine Competenz, Sünden zu vergeben, bezieht, versteht sich dies von selbst, sofern ja die Herstellung der Idee des Menschen das ihnen zu Grunde liegende Princip bildet, und ebenso handelt es sich ja in dem Ausspruche über den Glauben an die Botschaft Johannes des Täufers gradezu um die letztere, da die Arbeit im Weinberge in Vollbringung der Gerechtigkeit besteht [1]). Aber auch die Beziehung auf die Fürsorge Gottes für die Seinigen, das Vertrauen in die Erhörung des Gebetes und den Erfolg von Unternehmungen steht damit im Zusammenhange, denn es handelt sich ja dabei um die Erreichung spcifisch christlicher Zwecke. Ja selbst von dem Glauben an die Heilkraft Jesu gilt dies, sofern derselbe nicht möglich war ohne eine vorausgehende ideale Vorstellung von Jesu, wie denn die betreffenden Erzählungen zum Theil auch eine solche ausdrücklich bei den Heilung Begehrenden voraussetzen. Das principielle Ob-

---

1) Vgl. Idee Gottes als des Vaters S. 38.

ject des christlichen Glaubens bildet demnach die Idee des Menschen, die auf dieselbe bezügliche göttliche Wirksamkeit, ihre Verwirklichung in der Person Jesu und in der Menschheit überhaupt, und zwar wird die Beziehung des Subjectes hierauf entweder als ein Gerichtetsein auf diese Objecte (Praep. mit Accus., Mtth. 18, 6) oder als ein Haften des Bewustseins an denselben (Praep. mit Dat., Mc. 1, 15) oder als ein Uebergang der subjectiven Thätigkeit auf dieselben (Gen. obj., Mc. 11, 22) oder endlich als blosse Beziehung darauf (Dat., Mtth. 21, 32) vorgestellt. Es kann hiernach kein Zweifel sein, dass nach der Anschauung Jesu der Glaube als die centrale Function des christlichen Geistes anzusehen sei, daher derselbe auch da zu supponiren ist, wo andere Ausdrücke, wie das Aufsichnehmen seines Joches (Mtth. 11, 29) oder das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes (Mc. 14, 22—24) an seine Stelle treten, und ebenso, dass Christus, sofern er als der Menschensohn die Idee der Menschheit verkündigt und in die Wirklichkeit einführt, das centrale Object des Glaubens bilde. Nur bei dieser Annahme ist auch die Stellung zu begreifen, welche der Glaube an Christus in den Lehrbegriffen der neutestamentlichen Schriftsteller einnimmt. Endlich erhellt aus dem Obigen, dass der Glaube als Mittelpunkt des innern Lebens einen bestimmenden Einfluss auf alle Bewegungen desselben ausüben muss. Indem er die principielle Einheit zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen herstellt, ist er der subjective Grund für die Vergebung der vor der sittlichen Umwandlung des Menschen begangenen Sünden (Lc. 7, 50 vergl. 40 — 42); indem er den Zwiespalt des religiösen und sittlichen Bewustseins schlichtet, gibt er den Seelen Ruhe (Mtth. 11, 28 f.); indem er die zweckbildende Thätigkeit des menschlichen Willens beherrscht, begründet er die Gerechtigkeit. Die *Gerechtigkeit*, welche das vierte Moment des ethischen Prozesses bildet, ist also zunächst eine Qualität der im Herzen des Menschen waltenden, auf die Realisation der sittlichen Einzelzwecke als Momente der sittlichen Ge-

sammtidee gerichteten, praktischen Gesinnung (vgl. S. 113, 123). Aber sie tritt nach aussen in entsprechenden thatsächlichen Willensacten und ist demgemäss zugleich eine Qualität des praktischen Handelns. Denn wo sie dies nicht thäte, wäre sie eigentlich noch gar nicht Qualität des Willens, sondern bloss Object des Vorstellens (vgl. Mtth. 7, 21 ff.) und mithin noch gar nicht vorhanden. Dasselbe gilt aber im Grunde auch schon von dem Glauben, sofern sich die Gerechtigkeit der praktischen Gesinnung zu diesem nur wie die nach aussen tendirende und daher auf Einzelzwecke gerichtete Willensthätigkeit zu der von den leitenden Gesammtzwecken determinirten inneren Willensrichtung verhält. Da aber auch umgekehrt die thätige Gerechtigkeit im Sinne Jesu weder ohne entsprechende innere Motive noch ohne leitende Principien gedacht werden kann, da sie sonst auf den Standpunkt des Mosaismus herabsinken und sich in vereinzelte Zwecksetzungen ohne innern Zusammenhang, welche für die Darstellung der Idee des Menschen nur von zweifelhaftem Werthe wären, zersplittern würde, so kommt also auch nach der Anschauungsweise Jesu die Gerechtigkeit aus dem Glauben, obgleich dieser Satz freilich bei ihm einen andern Sinn hat als bei Paulus. Als das eigenthümliche Princip der Gerechtigkeit haben wir bereits früher die Liebe erkannt. Sie ist die in einzelnen Acten des Wollens, Redens und Handelns, den guten Werken (Mtth. 5, 16), sich darstellende Werthschätzung der unter die menschliche Thätigkeit fallenden Objecte je nach ihrem Werth für die Realisation der ethischen Idee. Diese Objecte aber sind zuoberst Gott und, sofern er das Organ Gottes ist, Jesus (Mtth. 10, 37), sodann die Brüder d. h. die Mitchristen als Genossen des göttlichen Reiches (Mtth. 5, 22; 7, 3 ff.; 18, 21), dann die Gatten und Blutsverwandte (Mc. 10, 7—9; Mtth. 7, 9—11; 10, 37 vgl. Mc. 3, 35), die Volksgenossen (Mtth. 5, 47), endlich, im weitesten Sinne, die Mitmenschen überhaupt (Lc. 10, 36 f.; Mtth. 7, 12). Die Gerectigkeit darf jedoch nicht als blosse Zuständlichkeit aufgefasst werden,

sondern sie erscheint auch ihrerseits wieder als ein Prozess, sofern sie immer in einem gewissen Masse noch zu verwirklichende Idee und daher Gegenstand des Strebens und der Anstrengung bleibt (Mtth. 7, 14 u. 33). Auch der Gerechte bedarf daher der Vergebung der Sünden, die ihm nur zu Theil wird auf Grund dessen, dass überhaupt das Princip der Gerechtigkeit, die Liebe, in ihm lebendig ist (Mtth. 6, 12 u. 14; 7, 1 ff.; 18, 21 ff.). Als das in die Wirklichkeit tretende ethische Princip ist die thätige Gerechtigkeit zugleich die Probe auf die Macht, welche dies Princip in und über das Innere des Menschen gewonnen hat d. h. auf die wirkliche Vollziehung aller Momente des ethischen Prozesses, insbesondere des Glaubens (Mc. 3, 35; Mtth. 7, 16; 12, 33) mithin auch die Probe darauf, dass die geschehene Berufung zum Reiche Gottes thatsächliche Wirkung gehabt hat und damit zugleich die Ursache der factischen Erwählung zum vollendeten Messiasreiche (Mtth. 7, 21; 22, 14). Wenn aber Jesus die letztere nicht blos als Folge, sondern zugleich als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet, so scheint dadurch die Autonomie und der unbedingte Werth der sittlichen Idee einer endämonistischen Tendenz geopfert zu werden. So insbesondere in Stellen wie Mtth. 6, 1—6 u. 16—18; 5, 46; 19, 29. Allein abgesehen davon, dass die zuerst genannten Stellen, welche am ehesten zu dieser Meinung Veranlassung geben könnten, da sie überhaupt auf dem Standpunkte der gesetzlichen Leistung stehen, dem populären, nicht aber dem an die Jünger gerichteten Unterrichte angehören (vgl. S. 100 f.), so ist doch zunächst zu bedenken, dass es sich dabei nicht um menschlichen, sondern um göttlichen Lohn, also um den Ausdruck für ein Urtheil Gottes über die thatsächlich vorhandene Gerechtigkeit des Menschen handelt. Hierdurch ist aber, da, wie wir gesehen haben, die Gerechtigkeit aus dem Glauben und der Liebe entspringt, der Gedanke ausgeschlossen, als solle der Lohn das principielle Motiv der Gerechtigkeit sein. Mithin kann das Bewustsein des zu gewär-

tigenden Lohnes nur als mitwirkendes Motiv aufgefasst sein (vgl. Mtth. 5, 45 mit 46, wo beide Motive neben einander auftreten), und in dieser Begrenzung hat dasselbe seine vollkommene Berechtigung, sofern ja die Aufhebung des Uebels mit zum Begriffe des vollendeten Menschen gehört. Die Auffassung des Lohnes als gesetzliche Forderung, welche das Bewustsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott aufhöbe, wird aber auch, wie schon bei dem Verfasser des Buches der Weisheit (S. 77), so auch bei Jesus ausdrücklich ausgeschlossen (Lc. 17, 10).

F. Die Idee der Menschheit.

Indem der sittliche Prozess das Individuum in seiner inneren Zuständlichkeit wie in seiner nach aussen gehenden Activität umbildet, wird er zugleich die Ursache einer entsprechenden Umwandlung des menschlichen Gemeinlebens. So wird die Idee des Menschen zur Idee der Menschheit. Diese Abhängigkeit des sittlichen Gesammtlebens von dem individuellen ist aber ein characteristisches Merkmal des Christenthums, auf welchem nicht zum kleinsten Theile die welthistorischen Wirkungen beruhen, die von ihm ausgegangen sind. Es ist die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit gegenüber dem Zwange objectiver menschlicher Institutionen, das Princip der freien, auf die ethische Verwandtschaft der Persönlichkeiten gegründeten, Association im Gegensatze zu den Ansprüchen der Familie und Nationalität, der Gedanke ungehinderter, aus dem subjectiven Geiste entspringender, Entwicklung und Umbildung des Bestehenden statt der unbedingten Auctorität traditioneller Formen des religiösen, socialen und politischen Lebens, die Idee einer ethisch und nicht bloss physisch begründeten Einheit des Menschengeschlechts, welche darin ausgesprochen sind; denn indem Jesus keine bestimmten gesetzlichen Normen für die einzelnen Verhältnisse und Beziehungen seiner Gemeinde festsetzt, sondern ihre Auffindung der Zukunft überlässt, kann er nur

der sittlichen Kraft der christlichen Persönlichkeit vertraut haben. Nach der herkömmlichen Anschauung von dem Ursprunge gewisser kirchlicher Institutionen hätte nun Jesus zwar allerdings in mehr als einer Beziehung specielle Vorschriften über kirchliche Einrichtungen hinterlassen, allein es ist nicht schwer, diese Ansicht zu widerlegen. Denn was zuförderst die Taufe anlangt, so ist, da der bezügliche Ausspruch (Mtth. 28, 19) sich als unecht erweist [1]) kein Anhalt für eine förmliche Einsetzung der Taufe durch Jesus vorhanden, sondern dieser Ritus muss aus der Praxis Johannes des Täufers, welcher nach dem Evangelium Johannis auch schon Jesus gefolgt wäre, und aus der Erinnerung, dass sich Jesus selbst taufen liess, entsprungen sein. Ebenso zweifelhaft ist auch die Einsetzung der rituellen Abendmahlsfeier durch Jesus, da der ursprüngliche, bei Marcus erhaltene Text (Mc. 14, 22—24) keine Andeutung einer gebotenen Wiederholung dieser Symbolik enthält, so dass der Abendmahlsritus als eine Einrichtung der christlichen Urgemeinde angesehen werden muss. Sodann kann die Verkündigung der Unverträglichkeit des Eides mit dem christlichen Gemeindeleben und der Unauflöslichkeit der Ehe gar nicht dahin gerechnet werden, da sie keine Form des religiös-sittlichen Lebens, sondern dieses selbst betrifft. In dem Ausspruche Jesu über das Verfahren gegen Sünder in der Gemeinde aber mehr als eine Exemplification der in dieser zu handhabenden Ordnung zu sehen, wäre deshalb gegen alle Analogie. Wollte man endlich den Apostalat der Zwölfe und den Primat des Petrus als eine ständige, von Christus getroffene, Einrichtung betrachten, so erscheint der erstere doch nicht nur bedingt durch die ethische Beschaffenheit der betreffenden Personen (Mc. 14, 22; Lc. 22, 32), sondern es kann der Kreis der Apostel auch nicht als abgeschlossen betrachtet werden, da Jesus eine künftige Verkündigung des Evangeliums auch unter den Heiden, als deren Or-

---

1) Vgl. Idee Gottes als des Vaters S. 62 ff.

gan er nicht die Zwölfe betrachtet haben kann [1]), erwartet (Mc. 13, 10), der auf den Primat gedeutete Ausspruch Mtth. 16, 17—19 aber hat das vorangegangene Bekenntniss der Messianität Jesu zur Voraussetzung, daher anderswo (Mtth. 18, 18) die dem Petrus verheissene Competenz des Bindens und Lösens auf die Gläubigen überhaupt übertragen wird [2]). Es würde nichts helfen, dieses Resultat durch die Bemerkung schwächen zu wollen, dass Jesus deshalb keine feste Einrichtungen für seine Gemeinde getroffen habe, weil er seine Wiederkunft noch vor Aussterben der damaligen Generation erwartet habe, denn ein Zeitraum von dreissig bis vierzig Jahren, welchen er sich selbst nicht als eine Zeit der Ruhe und Stetigkeit gedacht hat (Mtth. 10, 34—36; Mc. 13), würde, wenn dies überhaupt in seiner Intention gelegen hätte, feste Einrichtungen nicht überflüssig, sondern dringend nothwendig gemacht haben.

Es sind aber noch zwei andere Erwägungen, welche wir hier zum Verständniss des Folgenden vorausschicken müssen. Die erste betrifft den bereits wiederholt geltend gemachten Unterschied zwischen solchen Aussprüchen, welche an die Jünger und solchen, welche an Personen ausserhalb des Jüngerkreises gerichtet sind. Nur die ersteren spiegeln die Idee der Menschheit rein ab, während die letzteren auf ein niedrigeres Niveau intellectueller und sittlicher Leistungsfähigkeit berechnet sind [3]). Beispiele hierzu haben wir schon mehrfach im Verlaufe unserer Untersuchung gefunden und begnügen uns daher hier, noch einige, auf den vorliegenden Gegenstand bezügliche anzuführen. Von der Rede Jesu über die Ehescheidung, welche bei Marcus (10, 1—12) jedenfalls in der ursprünglichen Form erhalten ist (vgl. Lc. 16, 18; 1 Cor. 7, 10 f. mit Mc. 10, 11),

---

1) Vgl. meine „Bemerkungen“ a. a. O. S. 333 ff.

2) Vgl. meine Abhandlung über die Lehre von der Kirche und vom Amte in den Jahrb. f. d. Theol. 1861, S. 594 ff.

3) Vgl. meine „Bemerkungen“ a. a. O. S. 315 ff.

ist der erste Theil an die Pharisäer gerichtet, und ihnen gegenüber spricht er nur das Inadäquate der Ehescheidung im Verhältnisse zur ethischen Idee aus, ohne die Mosaische Gestattung derselben wegen der Herzenshärtigkeit der Menschen (Mc. 10, 5) zu verwerfen und die Ehescheidung mit folgender Wiederverheirathung als Ehebruch zu characterisiren; wohl aber thut er dies gegenüber den Jüngern. Weiter verbietet Jesus seinen Jüngern als Bürgern des göttlichen Reiches den Eid (Mtth. 5, 34—36), dagegen verwirft er dem Volke gegenüber bloss die sophistische Auslegung der Eidesformeln (Mtth. 23, 16—22). Dem entspricht nun auch sein praktisches Verhalten, denn während er z. B. fordert, dass man die gehässige Gesinnung des Bruders (Gemeindegenossen) mit Selbstverleugnung, Sanftmuth und Nachgiebigkeit überwinde (Mtth. 5, 39—41), setzt er der Rohheit und Heuchelei seiner Gegner den vollen Zorn des Mannes entgegen (Mc. 7; Mtth. 23) und muss ein gleiches Verhalten also auch für die Jünger gutgeheissen haben. Die Nichtbeachtung dieser Unterschiede würde nicht allein, wie die herkömmliche Auslegung beweist, eine Menge von scheinbaren Widersprüchen unerklärt lassen, sondern auch die Reinheit der Ethik Jesu trüben.

Die zweite Erwägung betrifft den Gesichtskreis, in welchem sich die Gesetzgebung Jesu bewegt. Gegenüber der dogmatisirenden Betrachtung der betreffenden Aussprüche Jesu, welche darin für alle Verhältnisse schlechthin gültige Normen erblickt, ist darauf hinzuweisen, dass dieselben vielmehr einen örtlichen, zeitlichen, und individuellen Character tragen. Es sind ja überhaupt die Verhältnisse der von ihm zu stiftenden christlichen Gemeinde, welche Jesus im Auge hat; er entwickelt seine Grundsätze im Schlusse wie im Gegensatze zu zeitlichen Einrichtungen, Zuständen und Richtungen; er beschränkt sich auf ein einzelnes Gebiet der menschlichen Geistesthätigkeit, welches zwar eine Beziehung zu allen andern involvirt, aber doch formell von ihnen gesondert ist, nämlich auf

das Gebiet des pädagogischen Wirkens; er erfasst in Folge dessen, dass er den religiös-sittlichen Inhalt seiner Persönlichkeit erst der Menschheit mitzutheilen hat und dieselbe doch grösstentheils unempfänglich dafür findet, die Welt vorzugsweise aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zum Christenthume, und erwartet die Vollendung der durch ihn begonnenen neuen Weltentwicklung noch vor dem Aussterben der gegenwärtigen Generation. So hat sich Jesus in seinen Reden nirgendwo gegen die Beschneidung gerichtet und scheint demnach ihren Fortbestand vorauszusetzen, weil sie ein Zeichen der Israelitischen Volksangehörigkeit und ihrer geschichtlichen Privilegien war, setzt in seiner Betrachtung der Ehe das Mosaische Eherecht voraus, und entwickelt seine Grundsätze über das Verhalten zu anderen Menschen theils im Anschluss, theils im Gegensatze zu dem Mosaischen Gesetze und seinen traditionellen Auslegungen. So hat er seine Belehrungen auf die sittlichen Normen weder des Rechts und der Politik noch der Kunst ausgedehnt, sondern beschränkt sich auf das sociale Gebiet, theils weil jene ausserhalb seines Gesichtskreises lagen, theils weil die concreten geschichtlichen Verhältnisse ihm dieselben ferne rückten. So war er ferner in Folge seiner geschichtlichen Stellung nicht in der Lage, die positiven Anknüpfungspunkte, welche die griechische Ethik und Philosophie für das Christenthum boten, würdigen zu können, und musste, da er eine in der Auflösung begriffene Welt vor sich hatte, welcher der materielle Erwerb und Genuss Selbstzweck war, seine Ethik in scharfen Gegensatz zu diesen stellen. So ist endlich die Vorstellung von der Nähe der Parusie die Veranlassung, dass sich ihm die Verwirklichung der Idee der Menschheit nicht durch eine Reihe von Entwicklungsphasen, sondern durch gewaltsame Katastrophen vollzieht. Zwar wird hierdurch der Universalismus des Christenthums nicht berührt, welcher ja vielmehr darauf beruht, dass Jesus die obersten Normen des religiös-sittlichen Lebens auf Grund der Natur und Idee

der Menschen und damit die idealen Principien und Zielpunkte der gesammten menschlichen Geistesthätigkeit, welche als solche eine unbegrenzte Tragweite und Expansionskraft besitzen, zur Erkenntniss gebracht hat; wohl aber geht daraus hervor, dass wir auch auf dem vorliegenden Gebiete nur dann ein treues Bild der Anschauungsweise Jesu erhalten, wenn wir den historisch gegebenen Gesichtskreis Jesu strenge beachten, und dass daher zwar zwischen den ethischen Principien und ihrer geschichtlichen Ausprägung auf Grund der vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnisse unterschieden, nicht aber von den letzteren willkührlich abstrahirt werden darf, da sonst das Princip selbst in verkehrtem Lichte erscheint. Das Urchristenthum stellt sich mithin für unsere Betrachtungsweise als eine Phase des Christenthums als fortschreitenden religiös-sittlichen Lebensprincips dar, deren specifischer Werth in ihrer Originalität und ungetrübten Darstellung in einer vollendeten Persönlichkeit besteht.

Wenn wir nun im Folgenden von der Idee der Menschheit reden, so werden wir uns zunächst vor der Vorstellung hüten müssen, als habe Jesus diese als eine abstracte Einheit aufgefasst. Schon oben haben wir gesehen, wie Jesus die jüdische Nationalität nicht verleugnet, sondern in ihrer Eigenthümlichkeit eine wirksame Potenz für die Verwirklichung seiner Ideen erkennt, seine Gemeinde aus Israeliten bildet und diese in den Mittelpunkt des herzustellenden Gottesreiches und seiner Entwicklung stellt. Wie er daher den Unterschied von Juden und Heiden nicht aufhebt, so erwartet er auch den Beitritt der letzteren zu dem Gottesreiche erst von der Zukunft. Wiederum soll auch die von ihm gegründete Gemeinde nicht ganz Israel, sondern nur diejenigen, welche für das von ihm aufgestellte Ideal disponirt und daher zur Mitarbeit an seiner Verwirklichung berufen sind, umfassen, während die Uebrigen von dem zu stiftenden Gottesreiche ausgeschlossen bleiben. Aber auch die auf der Gemeinsamkeit des natürlichen Lebens basirenden Gemeinschaften der

Individuen, die Ehe und Blutsverwandtschaft, erklärt er nicht für sittlich indifferent, sondern ordnet sie nur dem ethischen Ideale unter. Die Universalität des Christenthums im Sinne Jesu ist mithin keine abstracte und besteht nicht in einer schlechthinnigen Gleichstellung der Individuen, wie er denn auch im Reiche Gottes noch zwischen Grossen und Kleinen unterscheidet (Mtth. 5, 19; 11, 11), sondern sie ist ethischer Natur, steht nur in einem relativen Gegensatze zu den natürlichen und geschichtlichen Gliederungen innerhalb der Menschheit, sofern auch diese der Idee der Menschheit und des Reiches Gottes dienstbar gemacht werden sollen, und ist in ihrer vollen Wirklichkeit, als vollendete Einheit der Menschheit auf Grund des gemeinsamen religiös-sittlichen Lebens, nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der Entwicklung.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich zugleich, dass die Idee der Menschheit, principiell angesehen, identisch ist mit der Idee der christlichen Gemeinde, da diese ja als die religiös-sittliche Gemeinschaft der durch den Glauben und die Gerechtigkeit geistig bestimmten Individuen die Quelle für jede weitere Ausgestaltung des christlichen Princips bildet. Des Ausdruckes Gemeinde bedient sich Jesus zum ersten Male, als Petrus das Bekenntniss abgelegt hat, dass er der Messias sei, und zwar ist dieser Zusammenhang nicht zufällig, sondern findet seine Erklärung darin, dass dieses Bekenntniss das erste im Kreise der Jünger ist, daher Jesus Petrus als das Fundament der zu stiftenden christlichen Gemeinde ansieht (Mtth. 16, 18). Auf diese Grundlage wird nun die Gemeinde dadurch erbaut, dass auch andere Jünger dieses Bekenntniss ablegen, wovon zwar die Evangelisten ausdrücklich nichts mittheilen, was aber um so mehr vorausgesetzt werden muss, als ja die Frage Jesu (V. 15) nicht bloss an Petrus gerichtet ist. Die christliche Gemeinde entsteht also nach der Ansicht Jesu aus den einzelnen, gläubig gewordenen, Subjecten, welchen seine Person zum bestimmenden Princip ihres Lebens geworden ist und ist mithin im An-

fange mit dem Kreise der seine Messianische Würde bekennenden Jünger identisch, aus dem sie sich dann durch Uebertragung ihres Glaubens auf andere dazu disponirte Individuen zu grösserem Umfange entwickelt (Mtth. 18, 15 ff.). Jesus denkt sich diese Gemeinde ohne Zweifel als eine Gemeinde Israelitischer Christen. Als solche bildet sie den Mittelpunkt für die ganze zukünftige Entwicklung des Reiches Gottes, wie er denn auch seine Parusie nach Palästina verlegt (Mc. 13), und repräsentirt demgemäss auch das zeitliche Gottesreich. Zwar schliesst dies den Uebertritt von Heiden zum Christenthume nicht aus, sofern ja unter Voraussetzung ihres Anschlusses an die Israelitische Urgemeinde als Beisassen oder Proselyten der allgemeine Character dieser nicht alterirt wird, wohl aber kann er hierbei sowie bei seiner Vorstellung von der Nähe seiner Wiederkunft den Hinzutritt der gläubig gewordenen Heiden im Grossen und Ganzen und ihre Verschmelzung mit der Urgemeinde nur von der Zeit der Vollendung seines Reiches erwartet haben (Mtth. 25). Mit der Universalität des Christenthums auf Grund der ethischen Gerechtigkeit streitet aber auch diese Anschauungsweise darum nicht, weil es sich dabei nicht um die israelitische Nationalität als solche, sondern um ihre intensivere Disposition für das Christenthum handelt. Hieraus erhellt nun auch das Wesen der christlichen Gemeinde im Sinne Jesu. Jesus hat sich dieselbe also nicht als durch die Geburt constituirte Volksgemeinde, sondern als freie Association der einzelnen christlichen Subjecte gedacht. Hierdurch bildet sie einen durchgreifenden Gegensatz zu der, durch die Beschneidung constituirten, Gemeinde des alten Bundes, wie zu den Religionsgemeinschaften des ganzen Alterthums, denn die heidnische wie jüdische Secte ist, wenn auch ebenfalls aus der Association Einzelner hervorgegangen, doch auf der andern Seite schon in Folge ihres Rituals viel zu particularistisch, als dass sie Anspruch auf den Namen einer freien Association machen könnte. Wie hiermit ein neues schöpferisches Princip für die Zukunft ge-

geben war, die religiös-sittliche Freiheit des Individuums im Verhältniss zur Familie und zum Volke, die Ungebundenheit der religiösen Gemeinschaft gegenüber der Nationalität und ihre Selbständigkeit gegenüber der organisirten Volksgemeinschaft, dem Staate, haben wir bereits oben angedeutet (S. 174). Gründet sich demnach die christliche Gemeinde auf die Einheit des religiös-sittlichen Lebens, vermöge deren die Christen Brüder heissen (Mtth. 5, 22; 18, 15—21; 23, 8), so ist als Princip des wechselseitigen Verhaltens ihrer Glieder die christliche Bruderliebe anzusehen. Das Wesen derselben besteht aber in der Förderung der gesammten Lebensthätigkeit und offenbart sich beispielsweise in der Vermeidung jeder kränkenden Rede (Mtth. 5, 22), in Ueberwindung der gehässigen, ungerechten und gewaltthätigen Gesinnung durch Sanftmuth, Nachgiebigkeit und Edelmuth (Mtth. 5, 38—41), in Wohlthätigkeit (Mtth. 5, 42), Versöhnlichkeit (Mc. 6, 14 f.) und Zurechtweisung (Mtth. 18, 15). Jesus stellt sich mithin seine Gemeinde nicht als cultische, sondern als sittliche Gemeinschaft vor. Zwar der Umstand, dass er sich über den Cultus nicht auslässt, schliesst die Einrichtung von Versammlungen, welche vorzugsweise dem gemeinsamen Ausdrucke religiöser Empfindungen, dem Gebete, der gegenseitigen Belehrung und religiösen Anregung durch das Wort gewidmet sind, und entsprechende cultische Formen nicht aus; ihr frühes Vorhandensein (Apg. 1, 14), lässt sich vielmehr nur daraus erklären, dass Jesus die Anregung dazu gegeben; auch ist das Beispiel, welches er im Vaterunser vom Gebete gibt, schwerlich bloss für die einzelnen Jünger berechnet, da er sich ja der ersten Person im Plural bedient. Aber wie er einen solchen Cultus seinem Princip gemäss nicht als Wesen und Grund des religiösen Verhältnisses zu Gott, sondern nur als Ausdruck für die innere Religiösität, welcher, da er auf die gegenwärtige Förderung der individuellen und der gemeinsamen Frömmigkeit berechnet ist, auch seinerseits wiederum unter einen ethischen Gesichtspunkt tritt, angese-

hen haben kann, so muss er auch den Cultus nur als ein einzelnes Moment der religiösen Function betrachtet und ihn der thätigen Gerechtigkeit nachgesetzt haben. Freilich wird in der Bergpredigt auch Beten und Fasten unter letzteren Begriff gefasst (Mtth. 6, 2—16 vgl. mit V. 1), aber diese Stelle gehört ihrer gesetzlichen Anschauungsweise gemäss ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang, sondern ist bei einer andern Gelegenheit an das Volk gerichtet worden (vgl. oben S. 100). — Ueber die Art, wie das christliche Gemeindeleben sich gestalten solle, hat Jesus zwar aus den oben angegebenen Gründen keine Vorschriften hinterlassen, doch sind Ausssprüche vorhanden, aus denen sich wenigstens Schlüsse auf seine bezüglichen Grundsätze machen lassen. Dahin gehören zunächst Mtth. 23, 8—10; Mc. 10, 42—44. Indem hier Jesus im Gegensatze zu den Ansprüchen der Schriftgelehrten und Pharisäer seinen Jüngern verbietet, sich in prätensiöser Weise Lehrer, Vater oder Leiter nennen zu lassen, da sie ja vielmehr Brüder seien, und fordert, dass man nicht wie bei den Heiden durch Gewaltübung, sondern durch Dienen gross und vornehm werde, spricht er zwar nicht die unterschiedslose Gleichheit der Gemeindeglieder, wohl aber ihre formelle Gleichberechtigung aus, innerhalb deren Ansehen und Einfluss Einzelner nur aus ihren sittlichen Leistungen in der Gemeinde erwachsen darf. Diese Leistungen, nicht aber formelle Rechtstitel, sind demnach auch die Grundlage für die Entstehung der Gemeindeämter; ihre thatsächliche Einsetzung aber kann nur durch Uebertragung der entsprechenden Competenz seitens der Gemeinde geschehen, so dass das Gemeindeamt im Sinne Jesu aufzufassen ist als die selbstthätige Organisation der Gemeinde durch Uebertragung eines Theiles ihrer Functionen an Einzelne. Weiteres ergibt sich aus Mtth. 18, 17 f. Darnach hat die Gemeinde das Recht des Bindens und Lösens d. h. der ethischen Legislation in Form des Verbietens und der Gestattung, an ihr Votum appelliren daher die Gemeindeglieder, und sie hat die Befugniss dis-

ciplinarischer Ausschliessung aus der Gemeinde, denn dass an die letztere in V. 17 gedacht sei, ergibt sich aus der Bezeichnung der Widerstrebenden als Heiden und Zöllner. Zwar wird diese Competenz Mtth. 16, 19 Petrus allein übertragen, aber, wie sich aus V. 18 ergibt, insofern er das Fundament der Gemeinde, das erste, die ganze Gemeinde repräsentirende, Gemeindeglied ist. Auch der Apostolat macht mithin keine Ausnahme von den obigen Grundsätzen, auch er ist ein Gemeindeamt, sofern nicht allein die berufende Gemeinde in Jesu ideell präexistent und im Anfange mit dem Kreise der auf Grund ihrer Befähigung berufenen Apostel wesentlich identisch war, sondern auch die apostolische Function in Abhängigkeit steht von der Anerkennung der andern Apostel und des weiteren Jüngerkreises, eine Anerkennung, welche z B. dem Judas nach seinem Verrathe nicht mehr zu Theil geworden wäre [1]). Indem aber Jesus auf diese Weise sich seine Gemeinde als eine freie Gemeinschaft gleichberechtigter christlicher Persönlichkeiten denkt, kann er dieselbe nur Einer objectiven Auctorität unterordnen, nämlich der Auctorität Gottes als des Vaters der Jünger und derjenigen seiner selbst als des Messias, des Lehrers und Wegweisers schlechthin (Mtth. 23, 8—10), und zwar dehnt er dies auch auf die Zeit nach seinem Tode aus, sofern das geistige Bild seiner Persönlichkeit in seiner Gemeinde lebendig bleiben soll (Mtth. 18, 20). Hierdurch stellt sich die christliche Gemeinde als eine Gemeinschaft dar, in welcher die persönliche Freiheit auf die schönste Weise mit der unbedingten Gebundenheit an die sittliche Idee vereinigt ist. — Es ist also zunächst nur die christliche Gemeinde, in welcher die Idee der Menschheit verwirklicht erscheint. Insofern steht sie in einem durchgreifenden Gegensatze zu den jüdischen und heidnischen Lebensgemeinschaften und damit zu der empirischen Menschheit und ihrer Lebensthätigkeit überhaupt, und kann daher vom Standpunkte des christlichen Be-

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Kirche und Amt a. a. O. S. 594 ff.

wustseins zuförderst auch nur unter diesem Gegensatze erfasst werden. Die christliche Gemeinde ist ja im alleinigen Besitze des von Jesu gegebenen neuen schöpferischen Princips, ist daher mit dem Reiche Gottes in seiner zeitlichen Erscheinung identisch (denn auch dieses denkt sich ja Jesus nicht als eine Gemeinschaft von lauter wahren Gerechten, sondern nimmt an, dass sich darin neben den Gerechten auch Heuchler, Ungerechte und Untreue befinden, die gleichwohl erst bei der Parusie definitiv ausgeschieden werden sollen: Mtth. 7, 21 u. 23; 13, 30 u. 47—49; 25, 26) und muss mithin die übrige Menschheit, obgleich auch diese ja theilweise für das Christenthum disponirt ist und je nach ihrem ethischen Zustande in einem näheren oder entfernteren Verhältnisse zum Christenthume steht (Mc. 9, 40; 10, 21; 12, 34), im Allgemeinen als das Reich der Finsterniss und der sittlichen Fäulniss (Mtth. 5, 13 f.) betrachten. Es musste aber dieser Gegensatz um so schärfer sein, je intensiver sich Jesus das religiöse Leben der christlichen Urgemeinde dachte, je mehr vor ihrer Aufgabe der Begründung des Christenthums in der Welt jede nicht unmittelbar darauf abzielende menschliche Thätigkeit in den Hintergrund trat, und je lebendiger sie die Erwartung der baldigen Parusie, welche wohl eine individuelle Entscheidung der Nichtchristen für das Christenthum, aber keine Umgestaltung ihrer gesammten Lebensverhältnisse mehr zuliess, in sich hegen sollte. Hieraus erklärt sich der Umstand, dass sich Jesus zu den nicht unmittelbar auf die ethischen Idee gerichteten Thätigkeiten und Lebensformen der Menschen, statt ihnen die Reform und Weihe seines neuen Princips angedeihen zu lassen, meistentheils nur negativ oder indifferent verhält. Zugleich erhellt aber auch, dass diese Schranke des urchristlichen Bewustseins, so sehr sie auch traditionell, ja theilweise Grundsatz gewisser Richtungen des christlichen Geistes geworden ist, nicht an dem christlichen Princip an sich haftet, sondern ihren Grund lediglich in der geschichtlichen Stellung und Auf-

gabe Jesu und seines Jüngerkreises hat. Vielmehr ist ja die Idee der Gerechtigkeit der Anwendung auf alle menschlichen Lebensverhältnisse nicht allein fähig, sondern sie fordert dieselbe auch gradezu. Ausserdem ist aber auch zu beachten, dass dadurch nicht das allgemein sittliche Verhältniss zu den Menschen aufgehoben wird, sofern ja die Nächstenliebe sich nicht bloss auf die Gemeindegenossen, sondern auf die Menschen überhaupt bezieht, und dass jener Gegensatz zwischen der christlichen und nichtchristlichen Menschheit nur dem jeweiligen Zustande derselben gilt, in der Zukunft dagegen dadurch aufgehoben werden soll, dass die Jünger als das Licht der Welt und das Salz der Erde den Zustand der Finsterniss und Fäulniss überwinden. Dieser teleologische Universalismus des Urchristenthums bildete ein wirksames Gegengewicht gegen die naheliegende Neigung zum Separatismus.

Gehen wir nunmehr dazu über, das Verhalten Jesu zu der nicht unmittelbar in das Gebiet des Gemeindelebens fallenden Lebensthätigkeit der Menschheit im Einzelnen zu betrachten, und beginnen wir mit der sinnlichen Seite derselben, mit der Nahrung, dem Geschlechtsverkehre und dem materiellen Erwerb. In allen drei Beziehungen nun hat es den Anschein, als habe Jesus einer ascetischen Richtung gehuldigt. Wenn Jesus voraussetzt, dass seine Jünger sich nach seiner Hinwegnahme der Speise enthalten würden (Mc. 2, 20) und im Fasten ein Mittel zur Austreibung der Dämonen sieht (Mc. 9, 29), so scheint er dem Fasten einen religiösen Werth zuerkannt zu haben. Aber wir haben bereits oben (S. 99 f.) gesehen, dass Jesus vielmehr im Contexte jener ersten Stelle das Fasten als Moment der von ihm begründeten neuen Religiosität gradezu verwirft, und hat er dasselbe mithin nur noch als Förderungsmittel der sittlichen Thätigkeit und als Ausdruck der Trauer für die Jünger können gelten lassen. — Aehnlich verhält es sich mit seinen Aussprüchen über den geschlechtlichen Verkehr. Wenn auch Jesus die Ehe nicht verbietet, so scheint er doch die vollständige Enthaltung

vom Geschlechtsgenusse als einen höheren Grad sittlicher Gerechtigkeit betrachtet und demgemäss sogar die Selbstentmannung empfohlen zu haben (Mtth. 19, 12). Allein es ist zunächt zu beachten, dass beides nicht als Selbstzweck (und dies gehört doch zum Begriffe der religiösen Askese), sondern als Mittel, um ungehindert für das Reich Gottes wirken zu können (vgl. 1 Cor. 7, 34) hingestellt wird. Dann aber verbietet auch der Context den Gedanken an physische Entmannung. Jesus erklärt nämlich in Bezug auf die Aeusserung der Jünger, wenn er die Ehescheidung mit folgender Wiederverheirathung verbiete, so sei es zuträglich ehelos zu bleiben (V. 10), dass die Annahme dieser Maxime nicht jedermanns, sondern nur die Sache derer sei, denen die Fähigkeit der Enthaltung von Gott gegeben sei (V. 11). Wenn er nun in V. 12 zur Begründung dessen, dass die Enthaltsamkeit eine individuelle Gabe sei, solche anführt, welchen diese Gabe erfahrungsmässig verliehen ist, nämlich den von Natur Impotenten, den Verschnittenen sowie denen, welche sich um des Himmelreiches willen selbst entmannt haben, so dürfen diese letzteren, welche als Spitze der Begründung ans Ende gestellt sind, da es sich ja nicht um die Unfähigkeit zum Beischlafe, sondern um den freiwilligen Verzicht auf denselben handelt, nur im moralischen Sinne d. h. von solchen verstanden werden, welche, um dem Himmelreiche ungehindert dienen zu können, der Ehe entsagt haben, wie denn Jesus am Schlusse des Verses auch wieder auf V. 11 zurückgeht. Diese Enthaltung erklärt Jesus allerdings für wünschenswerth und musste es unter den obwaltenden Verhältnissen, aber dass er den Apostolat nicht davon abhängig machte, geht daraus hervor, dass ja Petrus verheirathet war und blieb (Mc. 1, 30; 1 Cor. 9, 5). Ein positives Gebot der Ehelosigkeit widerspräche ja auch der jüdischen Anschauungsweise gänzlich. Wollte man sich aber für die Möglichkeit, dass Jesus dennoch die physische Selbstentmannung gemeint habe, auf die Forderung, sich der Augen und Hände als Werkzeuge der Wohl-

lust zu entäussern (Mtth. 5, 29 f. vgl. 18, 7—9) berufen, so liegt doch auch hier die Annahme einer Metonymie (Bezeichnung einer Wirkung durch ihre sinnliche Ursache) näher. Die physische Auffassung streitet ja auch entschieden gegen das christliche Grundprincip der sittlichen Gerechtigkeit. — Aber auch die Art, wie Jesus den materiellen Besitz betrachtet, hat ihren Grund nicht in religiöser Askese. Allerdings liegen mehrere Aussprüche vor, welche oberflächlich oder isolirt betrachtet, zu dieser Meinung Veranlassung geben könnten. Dahin gehört besonders die Erzählung von dem reichen Jüngling (Mc. 10, 17—27). Aber wenn auch, wie der Text des Matthäus und Lucas zeigt, die von Jesus hinzugefügte Erklärung der Reichen als der auf den Reichthum Vertrauenden (V. 24) nicht ursprünglich ist, so bezeichnet Jesus doch das ins Reich Gottes Kommen für die Reichen nicht als unmöglich, sondern (V. 23) als schwierig (das Wort von dem Nadelöhr, enthält daher entweder eine Hyperbel oder ist nicht von einem wirklichen Nadelöhr, sondern etwa von einer kleinen Thür, welche noch heutzutage im Orient diesen Namen führen soll, zu verstehen) und zwar als eine durch göttliche Einwirkung zu beseitigende Schwierigkeit (V. 27), wobei an die sittliche Ueberwindung des bösen Einflusses des Reichthums zu denken ist. Die Polemik Jesu gilt mithin nicht dem Reichthume an sich. Ausserdem aber ist der Ausspruch veranlasst durch den Umstand, dass der Jüngling, welchen Jesus sonst als für das Reich Gottes und für den Beruf eines mitwirkenden Jüngers disponirt erkennt (V. 21), nicht bereit ist, die geforderte Entäusserung seines Reichthums über sich zu nehmen. Wenn aber der Zweck dieser Entäusserung im Zusammenhange der ganzen Anschauungsweise Jesu kein anderer sein kann als die ungehinderte Hingabe an jenen Beruf, so gilt der Ausspruch lediglich dem, was Jesus Mc. 4, 19 den Betrug des Reichthums d. h. die mit demselben verbundene Täuschung über den wahren Lebenszweck des Menschen nennt, wovon

jene Weigerung des Jünglings selbst ein Beispiel bildet, und es ist mithin an dieser Stelle nichts weniger als eine asketische, die Entäusserung des materiellen Besitzes als religiösen Selbstzweck betrachtende Ansicht über den Reichthum ausgesprochen. Ferner beruft man sich für diese auf die Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Dürstenden (Mtth. 5, 3 u. 6, wo die Zusätze „am Geiste“ und „nach der Gerechtigkeit“ nicht ursprünglich sind [1]) und auf die Wehrufe über die Reichen bei Lucas (6, 24 f.). Allein die ersteren sind nicht an die Armen an sich, sondern, wie die ganze Bergpredigt, an die armen Jünger als Glieder des Gottesreiches gerichtet [2]) und sollen diesen den für die gegenwärtigen Entbehrungen zu erwartenden zukünftigen Ersatz vor Augen führen (vgl. Mtth. 19, 27–29); die letzteren aber sind, wofern sie für ursprünglich gelten dürfen, ebenso zu beurtheilen wie die oben (S. 64) besprochenen Wehrufe über die Reichen bei Henoch, sie gelten den Reichen in ihrer damaligen sittlichen Beschaffenheit. Endlich ist auch die Erzählung von dem reichen Manne und dem armen Lazarus zu erwähnen, sofern es darin den Anschein hat, als würde der erstere um seines Reichthums willen in die Gehenna verwiesen, der letztere um seiner Armuth willen in den Himmel aufgenommen (Lc. 16, 25). Jedoch steht die Parabel offenbar im Zusammenhange mit V. 1–14, so dass der reiche Mann von vorn herein als der geizige und hartherzige Mann erscheint, der Grund seiner Verdammniss ist gemäss der Hinweisung auf Gesetz und Propheten sein Geiz und seine Unbarmherzigkeit, und Lazarus ist daher auch nicht bloss als Armer, sondern als armer Gerechter aufzufassen. Das Wort V. 25 hat deshalb den Gedanken zur Voraussetzung, dass der reiche Mann das ganze Mass menschlichen Wohlbefindens bereits empfan-

---

1) Vgl. Lc. 6, 20 f. und meine „Bemerkungen“ a. a. O. S. 323.
2) Vgl. a. eben angef. O. S. 321 f.

gen habe, weil er Andern nicht von seinem Reichthume mitgetheilt. Neben diesen Aussprüchen, welche also im Grunde nicht gegen den Besitz an sich, sondern gegen die materielle Gesinnung, welche nach den Erfahrungen Jesu gewöhnlich mit dem Reichthume verbunden war, gerichtet sind, finden sich aber auch solche, welche diesen Gegensatz positiv aussprechen. So schon die Rede über die Habsucht Lc. 12, 15—22, der sich die über die Nahrungssorgen, welche Matthäus in anderem, aber schwerlich ursprünglichem, Zusammenhange hat (Cp. 6) anschliesst. Nachdem Jesus vor der Habsucht gewarnt hat (V. 15), welche ihm als das Motiv der Aufforderung eines Mannes aus dem Volke, seine Erbschaftsangelegenheit zu schlichten, erscheint, zeigt er in dem darauf folgenden Gleichnisse, dass das Leben nicht gefristet werde durch einen Ueberfluss an Besitz, da ja der Reiche, der nur auf Vermehrung seines Besitzes bedacht gewesen sei, mitunter noch ehe er zum Genusse desselben gekommen, sterbe. Dann sei er arm, weil er über dem Streben, sich selbst zu bereichern, es versäumt habe, durch den Gebrauch seines Reichthums im Dienste der Gerechtigkeit sich zu bereichern in Bezug auf Gott d. h. sich den Schatz zukünftigen Lohnes im Himmel zu sammeln. Hier wird also lediglich gefordert, dass der Reichthum in den Dienst sittlicher Zwecke gestellt werde. In der folgenden Anrede an die Jünger führt er dann im Anschlusse hieran aus, wie man sich nicht um Speise und Kleidung ängstigen solle, beide seien ja nur Mittel zur Erhaltung des Lebens; wenn Gott die Thiere und Pflanzen mit Nahrung und Kleidung versorge, wie viel mehr werde er es bei den Jüngern thun; könne man das Leben nicht einmal um eine Spanne Zeit verlängern, weshalb solle man denn um das Uebrige besorgt sein; deshalb solle man nicht der Nahrung nachgehen und hohe Ansprüche machen, denn das sei heidnische Art; wenn man darnach strebe, des zukünftigen Gottesreiches theilhaftig zu werden, so werde Nahrung und Kleidung sich von selber einfinden; man solle den morgenden Tag

für sich selbst sorgen lassen, denn es sei genug, dass jeder (gegenwärtige) Tag seine eigene Plage habe (Mtth. 6, 34). Es ist bei diesen Aussprüchen zu bedenken, dass sie nicht an das Volk, sondern an die Jünger gerichtet sind. Während Jesus von jenem nur fordert, dass es die Habsucht meide, verlangt er von diesen noch ein Weiteres, dass sie nämlich überhaupt den materiellen Erwerb nicht zum Gegenstande ihrer Bestrebungen und entsprechender Gemüthsbewegungen machen sollten, sondern in dem Vertrauen, dass der Vater für ihre leiblichen Bedürfnisse Sorge tragen werde, ihre Thätigkeit ausschliesslich auf die Verwirklichung des sittlichen Ideales und ihren entsprechenden individuellen Beruf richteten. Dies Vertrauen ist allerdings nicht zu erklären aus dem Standpunkte des alltäglichen menschlichen Bewustseins, wohl aber aus demjenigen einer providentiellen weltgeschichtlichen Stellung und Wirksamkeit, wozu die Geschichte aller Zeiten Analogien genug bietet. Von hier aus gesehen, kann es uns nicht wundern, wenn Jesus die Jünger ferner auffordert (Lc. 12, 33), ihre Habe zu verkaufen und das Geld zu Almosen zu verwenden. Der Zweck der Entäusserung ist hier ein doppelter, einmal die Befreiung von der Sorge und Versuchung des materiellen Besitzes, die ungetheilte Hingabe des Herzens an ihren Lebenszweck (Mtth. 6, 21—24; Lc. 9, 62) und sodann die Wohlthätigkeit, also ebenfalls nicht die Askese. Denselben Gedanken entwickelt das Gleichniss vom ungerechten Haushalter (Lc. 16, 1—9). Hier ist der reiche Mann der Mammon, der Verwalter die Jünger, welche von ihren Feinden als Verschwender ihrer Habe, sofern sie nämlich ihren materiellen Lebensberuf aufgeben, angeklagt werden und daher von dem Mammon aus dem Dienste entlassen werden sollen, die vom Standpunkte des Mammon belobte Untreue die Verwendung ihrer noch übrigen Habe zu wohlthätigen Zwecken. Hierdurch machen sich die Jünger die Engel zu Freunden, welche sie daher, nachdem sie ihre letzte Habe ausgegeben, in die ewigen Wohnungen des als nahe gedachten vollendeten

Messiasreiches aufnehmen. Es kann hiernach kein Zweifel sein, dass die Polemik Jesu gegen den Reichthum auf keiner dualistischen Ansicht von der Materie beruht, sondern dass es sich dabei um die materiellen Güter als Ursache und Folge der materiellen Gesinnung, sofern sie einerseits durch ihren Anblick diese Gesinnung im Menschen erregen, andererseits aus dieser Gesinnung erwachsen, also, mit Einem Worte, um den Mammon der Ungerechtigkeit d. h. um denjenigen Besitz, der mit Ungerechtigkeit verbunden ist (Lc. 16, 9), handelt; denn unter diesen Begriff fällt ja auch, da die Idee der Gerechtigkeit die Treue gegen den individuellen Beruf in sich schliesst, das Besorgtsein der Jünger um Nahrung und Kleidung. Seine Anschauungsweise kann mithin nur insofern als einseitig angesehen werden, als er den Werth der materiellen Güter für die Realisirung sittlicher Zwecke in einem weiteren Sinne als demjenigen des Almosens, die sociale und culturgeschichtliche Bedeutung der Erwerbsthätigkeit, nicht erkannt hat; aber es ist auch dies nicht die Folge seines Princips, sondern diejenige seiner geschichtlichen Stellung in einem dem Materialismus verfallenen Zeitalter, in einem die Geltendmachung der intensivsten religiös-ethischen Denkweise erfordernden Wirkungskreise, in einer für sein Bewustsein dem Uebergang zu ganz neuen Existenzformen nahen Welt. Es ist daher eine Absurdität, Jesum, wie noch neuerdings wieder geschehen ist, als einen Asketen darzustellen, der in der Armuth an sich schon eine göttlichen Lohn verdienende Tugend gesehen habe. Schon allein der Hinweis auf die Idee der sittlichen Gerechtigkeit genügt ja, um dies zu widerlegen. Es hat diese Auffassung aber auch eine Exegese zur Unterlage, welche, für so geistreich sie sich auch selber hält, doch gänzlich unfähig ist, die einzelnen Aussprüche in das Licht der sie tragenden Principien zu stellen. Was aber hiervon gilt, gilt auch vom menschlichen Lebensgenusse überhaupt. Es sind nicht die Weinenden an sich, sondern die weinenden Christen, welche Jesus

selig preist (Lc. 6, 21), der auf einer düstern Weltansicht beruhenden Askese des Johannes setzt er den heiteren Genuss von Speise und Trank entgegen (Mtth. 11, 17—19), und statt die Gemüther zu beschweren, will er sie befreien von der Sorge und Bekümmerniss (Mtth. 6, 34; 11, 28—30).

Wir betrachten nunmehr das Verhalten Jesu zu den socialen Institutionen und wenden uns zunächst zu der Ehe und Familie. Jesus verhält sich insofern zu denselben negativ, als er unter den vorliegenden Verhältnissen die Ehelosigkeit seiner Jünger für wünschenswerth erklärt, die ethische Verwandtschaft der physischen als das Höhere gegenüberstellt (Mc. 3, 34 f.), die Familienliebe hinter diejenige seiner Person zurückstellt und daher eine Zersetzung des häuslichen Lebens um des Glaubens willen für die nächste Zukunft vorausverkündigt (Mtth. 10, 35—37). Dem jüdischen und überhaupt dem vorchristlichen Familienbegriffe entgegen proclamirt er auf diese Weise die Freiheit der sittlichen Individualität und die Unterordnung der physischen Gemeinschaften und ihrer Anforderungen unter die Mächte des religiös-sittlichen Lebens. Aber auf der andern Seite verkündigt er, und zwar nicht weniger im Gegensatze zum vorchristlichen Eherechte, die Unauflöslichkeit der Ehe und lässt ihr dadurch eine sehr positive Förderung zu Theil werden. Auf Unauflöslichkeit der Ehe geht nämlich ohne Zweifel der ursprüngliche, bei Marcus (10, 2—11 vgl. Lc. 16, 18; 1 Cor. 7, 10 f.) erhaltene Text des betreffenden Ausspruches Jesu, wogegen Matthäus (19, 1—9), indem er denselben nicht wie Marcus an die Jünger, sondern an die Pharisäer und zwar mit Anschluss an das Mosaische Gesetz, nur mit strengerer Beschränkung der Bestimmung Deut. 24, 1, gerichtet sein lässt, eine Ausnahme im Falle des Ehebruchs statuirt. Jesus hat aber ohne Zweifel eine Bestimmung für die christliche Gemeinde geben wollen, denn während er den Pharisäern gegenüber nur constatirt, dass die Gestattung der Ehescheidung eine Concession an die

sittliche Unfähigkeit der Menschen, die Unauflöslichkeit der Ehe zu wahren, enthalte und von der ursprünglichen, in der Natur des ehelichen Verhältnisses gegebenen göttlichen Ordnung abweiche (Mc. 10, 5—9), verbietet er den Jüngern die Ehescheidung (V. 11), indem er die folgende Wiederverheirathung sowie die Verheirathung mit einer geschiedenen Frau als Ehebruch bezeichnet (Lc. 16, 18). Die sittliche Freiheit bleibt dem Christen aber hierbei insofern gewahrt, als eben nur die Wiederverheirathung, nicht aber die Scheidung ohne Wiederverheirathung, wobei die Ehe ideell bestehen bleibt und die Möglichkeit der Wiedervereinigung gegeben ist, verboten wird, und es sich ja um ein Gesetz für die christliche Gemeinde und also für christliche Ehegatten handelt; denn bei dieser Voraussetzung ist der in einer Ehe mit einem Nichtchristen lebende Gatte sowie derjenige, dessen christliche Ehehälfte sich ein die Grundlage der Ehe zerstörendes Vergehen zu Schulden kommen lässt, welches als solches die Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben müsste, nicht mehr an das christliche Ehegesetz gebunden, da alsdann die Grundbedingung für die Erfüllung desselben, die Einheit der sittlichen Gesinnung, wegfällt (vgl. 1 Cor. 7, 10 ff.). Hat aber Jesus bei der Ehe, deren Grundgesetz er verkündigt, die Ehe unter Christen im Auge, so hat er dieselbe auch ohne Zweifel nicht bloss als leibliche, sondern zugleich als eine religiös-ethische Gemeinschaft gedacht, und zwar mit Ausschluss der Polygamie, wie denn die Monogamie auch bereits in der damaligen Zeit bei den Israeliten zur Herrschaft gelangt war und daher von Jesu vorausgesetzt wird (Mc. 10, 7 f.; Lc. 16, 18; Mtth. 19, 10; Lc. 20, 27 ff.). Demgemäss erscheint Jesu die christliche Ehe als die untrennbare Gemeinschaft zweier Individuen verschiedenen Geschlechts zum Zwecke des Geschlechtsverkehres behufs Fortpflanzung der Gattung (Mc. 10, 7—9; Lc. 20, 36) und der auf dieser Grundlage erwachsenden Einheit des religiös-sittlichen Lebens. In diesem Begriffe von der Ehe offenbart sich die ver-

änderte Stellung, welche das Christenthum den Frauen anwies; denn wenn auch der Zusatz bei Marcus, wonach nicht bloss eine Scheidung von Seiten des Mannes, sondern auch des Weibes, gegen die jüdische Sitte, als möglich gesetzt wird (Mc. 10, 12), aus der Rücksicht auf das römische Recht herstammen mag, so liegt doch schon in der Unauflöslichkeit der Ehe an sich wie im Vergleiche mit dem jüdischen Rechte des Mannes, die Frau zu entlassen, eine sittliche Erhebung des Weibes, weil eine Veredlung der Ehe und eine Schranke gegen die Willkühr des Mannes. Der eigentliche Grund aber für die Thatsache, dass das Christenthum die Würde des Weibes erst zur Anerkennung brachte, liegt in seiner ethischen Grundanschauung, welche den Werth des Menschen nicht von der Vorstellung der physischen Schwäche oder Unreinheit abhängig macht, sondern lediglich durch seine sittliche Qualität bestimmt sein lässt. Faktisch angebahnt hat aber Jesus die Erhebung des Weibes dadurch, dass er, abweichend von der jüdischen Sitte, auch Frauen unterrichtete und in seine Umgebung zog. Wie aber die Frauen, so mussten auch die übrigen Familienglieder, die Kinder und Sclaven, entgegen dem Rigorismus des jüdischen wie heidnischen Hausrechts, durch das Christenthum eine freiere Stellung zu der Autorität des Hausherrn empfangen.

Wir betrachten sodann noch das Verhältniss des Urchristenthums zu dem Staate. Auf diesem Punkte zeigt sich mehr als auf irgend einem andern die Schranke des individuellen Gesichtskreises Jesu. Indem er sich und seine Gemeinde einem Staate gegenüber sieht, welcher ihren sittlichen Grundsätzen vollkommen heterogen ist, und an dessen Institutionen sie keinen activen Antheil nehmen können, kann er zwar Grundsätze in Bezug auf das Verhalten zu demselben, nicht aber Grundsätze des Staatslebens selbst aufstellen. Der heidnische Staat, wie er ihn vorfindet, ist für ihn die Sphäre der physischen Gewalt (Mtth. 20, 25 f.) im Gegensatze zu der dienenden Liebe

der christlichen Gemeindeglieder. Aber auch den Institutionen der jüdischen Theokratie gegenüber verhält er sich, wie wir gesehen haben, meistentheils negativ (vgl. insbesondere Mtth. 17, 25 f.). Jenes Verhalten zu der factischen Staatsgewalt nun kann, da er die christliche Gemeinde nicht ebenfalls auf den Boden der Gewalt stellen darf (Mtth. 26, 52; Lc. 9, 54 f.), insoweit dadurch keine sittlichen Pflichten verletzt werden, kein anderes sein als das des passiven Gehorsams. Auf diesen Grundsatz weist schon die Antwort hin, welche Jesus den Pharisäern und Herodianern auf ihre Anfrage wegen der Steuerzahlung gibt (Mc. 12, 13—17); denn indem er auf das Bild und die Ueberschrift des Kaisers auf der vorgezeigten Münze hinweist und ermahnt, dem Kaiser zu geben, was ihm gebühre, erkennt er die Pflicht der Leistung gegenüber der heidnischen Staatsgewalt an, und indem er dann hinzufügt, Gott zu geben, was ihm gehöre, nicht minder diejenige der Leistung an dem Tempel[1]). Zwar ist der Ausspruch an die Parteien der Herodianer und Pharisäer gerichtet, aber nicht bloss ist die Situation derselben gegenüber der bestehenden Gewalt wesentlich dieselbe wie bei Jesus und seinen Jüngern, sondern Jesus beobachtet auch vor den letzteren dasselbe Verhalten (Mtth. 17, 27). Während jedoch jene erste Stelle den Grundsatz des Gehorsams gegen die bestehende Gewalt ohne Einschränkung ausspricht, wird in der letzteren, welche an die Jünger gerichtet ist, dieser Gehorsam in bedeutsamer Weise als eine Concession von lediglich praktischer Natur behufs Vermeidung des Anstosses für diejenigen, die keine Einsicht in die Stellung Jesu hatten, dargestellt. Principiell dagegen sind die Söhne Gottes als Königs, Jesus und

---

1) Diese Auslegung der Stelle ist die allein richtige, denn es kann sich bei der Anfrage beider Parteien, ihrem Character gemäss, nur um die Alternative handeln, ob die zu leistende Abgabe dem Kaiser oder dem Nationalinstitute des Tempels (was für das jüdische Bewustsein dasselbe bedeutet, wie Gotte) gebühre.

seine Jünger, frei von den Tempelabgaben, sofern sie vermöge dieses ihres Charakters Theil haben an seiner Herrschaft (V. 25 f.). Wie hierin die Ablösung der christlichen Gemeinde von den theokratischen Nationalinstituten klar ausgesprochen liegt, so auch das Vertrauen, dass das von ihm begründete Gottesreich die Herrschaft erlangen, die bestehenden Gewalten dagegen untergehen würden. Es ergibt sich daraus, dass von einer Idee des Staates bloss in dem Sinne der organisirten Volksgemeinschaft bei Jesu gar nicht die Rede sein kann. An ihre Stelle tritt vielmehr die Idee des zeitlichen und, teleologisch betrachtet, des ewigen Gottesstaates. Wie aber der letztere der grade Gegensatz des empirischen Staates ist, sofern alle endlichen Existenz- und Gemeinschaftsformen, die Ehe nicht ausgenommen (Lc. 20, 35), in ihm aufgehoben sind und er mithin als die einzige und universelle Gestalt des menschlichen Gemeinlebens erscheint, so ist auch bereits das endliche, mit der christlichen Gemeinde identische, Gottesreich von dem empirischen Staate sowohl dadurch, dass es nicht aus der Volksgemeinschaft, sondern aus der religiösen Disposition der einzelnen Individuen entspringt, als auch durch die rein ethische Handlungsweise, welche er von den Mitgliedern fordert, verschieden. Sollen ja doch nach Mtth. 5, 38—41 (wo der Gegensatz gegen die Mosaische Rechtsregel der Vergeltung nicht gestattet, an blosse Privatverhältnisse zu denken) die Gemeindeglieder weder wegen Injurien, noch wegen unrechtmässiger Weise zugemutheter Leistungen, noch wegen Verletzungen des Besitzstandes gegen einander gerichtlichen Process führen, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden suchen. Es ist allerdings nicht zu vergessen, dass dieser Ausspruch nicht gegen das gerichtliche Verfahren an sich, sondern gegen das von dem Grundsatze der Vergeltung beherrschte Gerichtsverfahren gerichtet ist. Aber der Umstand, dass Jesus den empirischen Staat überhaupt gar nicht zum Gegenstande reformatorischer Aussprüche macht, sondern

sich ihm gegenüber negativ oder passiv verhält, zeigt doch deutlich, dass er diese Form des menschlichen Gemeinlebens von der neuen Ordnung der Dinge ausschloss. Daraus ist allerdings nicht zu schliessen, dass das Christenthum im Sinne Jesu gar kein staatenbildendes Princip enthalte, vielmehr wie die Gemeinde als der zeitliche Gottesstaat die Verkörperung der rein ethischen Staatsidee ist, so stellt sie auch mit ihrem Grundgesetze, der Idee der Gerechtigkeit, das absolute Ideal für die Politik dar; aber es ist zuzugeben, dass dies ausser dem, von dem Gedanken des nahen Eintrittes des vollendeten Gottesreiches beherrschten, Bewustsein Jesu lag.

Indem Jesus auf diese Weise die Menschheit als ein ethisch bestimmtes und organisirtes Ganzes erfasst, welchem alle einzelnen Erscheinungen der menschlichen Natur und Geschichte sich einzuordnen haben, ist er überhaupt erst der Schöpfer einer einheitlichen und universellen Idee von der Menschheit geworden und hat dadurch ein allgemeines Princip gegeben, durch das jede particulare Thätigkeit und Bestrebung erst ihre ideale Weihe erhält.

IV.

Die Idee des Menschen in den Schriften der Apostel.

Es kann hier nicht die Absicht sein, eine umfassende Darstellung der eigenthümlichen Ausprägung, welche die Anthropologie Jesu in der Anschauung der Apostel empfangen hat, zu geben, sondern wir werden uns damit begnügen müssen, auf die Einheit und Verschiedenheit beider hinzuweisen; denn dass die Lehrbegriffe der neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt als individuelle Ausgestaltungen und Fortbildungen der Lehre Jesu anzusehen seien, ist zu evident, als dass es eines Beweises bedürfte. Es gilt dies aber nicht minder von dem Apostel Paulus wie von den Uraposteln, denn wenn Paulus auch kein unmittelbarer Schüler Jesu ist, so ist er sich doch

nicht allein seiner Abhängigkeit und Uebereinstimmung mit dem Evangelium Jesu bewusst und sind Spuren genug vorhanden, dass er im Verkehre mit Christen vor wie nach seiner Bekehrung Kunde von der Lehre Jesu empfangen, sondern es gibt in der That auch keinen Cardinalsatz in seinem Systeme, der sich nicht bei genauer Untersuchung als eine Aus- und Fortbildung der Lehre Jesu erwiese.

Zunächst stimmen alle Apostel darin mit Jesu überein, dass sie an der von ihm vollzogenen Reformation des alten Bundes theilnehmen und sich daher zu diesem insoweit antithetisch verhalten, als derselbe der von Jesu aufgestellten Idee des Menschen nicht adäquat ist. Jacobus erfasst das Christenthum im Anschlusse an den jüdischen Religionsbegriff zwar insofern als Gesetz, als er dasselbe als das vollkommene Gesetz der Freiheit bezeichnet (1, 25; 2, 12), den Glauben im Gegensatze zu einer äusserlichen Auffassung desselben durch die Werke ergänzt und vollendet werden lässt (2, 22 u. 24) und daher die Rechtfertigung des Menschen erst vom zukünftigen Gerichte erwartet (2, 21 vgl. 13 f.). Aber das Merkmal der Vollkommenheit und des freien Gehorsams involvirt doch offenbar einen Gegensatz zu dem alttestamentlichen Gesetze; als der Inhalt des Gesetzes erscheint lediglich die ungetheilte Hingabe an Gott, die Heiligung der Herzen und Hände und die Liebe gegen den Nächsten, (1, 17; 2, 8 u. 11; 4, 4 u. 8); Jacobus fasst den Glauben selbst als die durch Einwohnung des Wortes der Wahrheit erzeugte Einheit mit dem göttlichen Willen (1, 18; 2, 17 u. 20) und stellt sich daher mit seinem Begriffe von der Rechtfertigung keineswegs auf den Standpunkt der formellen Gesetzlichkeit. Den entscheidenden Schritt zu einer klaren Auseinandersetzung zwischen Christenthum und Judenthum aber hat Paulus gethan, indem er die von Jesu vertretene Antithese gegen gewisse Elemente der jüdischen Religion religionsphilosophisch begründet hat. Eine positive Stellung nimmt er bloss zu der patriarcha-

lischen Religion und zu dem Prophetismus ein; gegen den Mosaismus dagegen und damit gegen das Judenthum überhaupt nach seinem damaligen Totalcharacter verhält er sich rein negativ. Obgleich das Gesetz seinem ethischen Gehalte nach der richtige Ausdruck für den göttlichen Willen ist (Röm. 7, 12—14) und daher eine pädagogische Bedeutung für die Menscheit hat (Gal. 3, 19—24), so gehört es doch nicht nur in seinen ceremoniellen Bestandtheilen zu den vorchristlichen Elementen der Religion (Gal. 4, 3 u. 9), sondern es ist auch seiner formalen Natur nach überhaupt durch Christus aufgehoben (Rö. 10, 4), weil es die Gerechtigkeit vor Gott nicht bringen kann (Rö. 3, 20; Gal. 2, 16); denn vermöge seines rein objectiven und transcendentalen Characters vermag es nicht dem menschlichen Geiste immanent zu werden (Rö. 2, 29; 2 Cor. 3, 6 f.), sondern reizt ihn zur Uebertretung (Rö. 5, 13 ff.; 7, 7 ff.) und ruft auf diese Weise in dem Menschen entweder einen unheilbaren Zwiespalt zwischen der höhern und niederen Seite seiner Persönlichkeit hervor oder unterwirft die ganze Persönlichkeit der Sünde (Rö. 7). An die Stelle des formalen Gesetzes und der entsprechenden Thätigkeit des Subjectes nun tritt im Christenthume der freie sittliche Trieb, der durch den Glauben dem Menschen einwohnende göttliche Geist (Gal. 3, 3 u. 5), wodurch die Einheit des Subjectes mit Gott hergestellt ist (2 Cor. 5, 19), der Mensch zu einer neuen Creatur umgestaltet wird (Eph. 4, 23 f.; Gal. 6, 15) und das Bewustsein gewinnt, zu den von Gott für gerecht Erklärten zu gehören (2 Cor. 5, 14; Rö. 3, 22). Indem so der Glaube den Wandel im Geiste, dessen Princip die Liebe ist, hervorruft (1 Cor. 13; Gal. 5, 6), muss Paulus die sittliche Thätigkeit als eine nothwendige Folge des Glaubens erscheinen, und seine Polemik ist daher nicht gegen diese selbst, sondern nur gegen die vermeintliche Herstellung derselben durch die reine Selbstthätigkeit des Menschen gerichtet. Zwar hat keiner der andern Apostel die von Paulus gegebene dialectische Ent-

wicklung des christlichen Princips reproducirt, doch sind sie, wenn auch in andern Formen, wesentlich zu derselben Anschauung gelangt. Petrus weist seine Leser nirgendwo an das Mosaische Gesetz, lässt die Christen zu der Hoffnung auf das himmlische Besitzthum wiedergeboren werden durch das unter ihnen verkündigte Wort (1, 3; 23; 25), characterisirt die Gläubigen als Priester mit geistlichen Opfern (2, 5) und als neue Geschöpfe (1, 3 u. 23; 2, 2), und überträgt auf seine heidenchristlichen Leser die Ehrenprädicate Israels (2, 9). Von Paulus und Petrus unterscheidet sich zwar Johannes dadurch, dass er das Christenthum wie Jacobus auch als Gesetz auffasst (Ev. 12, 49 f.; 1 Br. 2, 3 ff.; 3, 23), aber wie er nirgendwo von den Christen die Erfüllung des Mosaischen Gesetzes fordert, so stellt er das Christenthum auch geradezu diesem gegenüber. Im Gegensatze zum alten Gesetze hat Christus die Gnade und Wahrheit gebracht (E. 1, 17), erstere mit Bezug auf den durch Einwohnung seines Wortes bewirkten neuen ethischen Zustand der Christen (E. 14, 20—24; 15, 7—12), letztere hinsichtlich der im Christenthume vollzogenen adäquaten Darstellung des göttlichen Willens; als den Wirkungskreis Christi aber bezeichnet er auch die Welt schlechthin (E. 1, 4—13; 1 B. 2, 2; 4, 14). Gleichwohl setzen alle Apostel das Christenthum in positiven Zusammenhang mit dem Judenthume, und der Gegensatz gegen das Gesetz ist daher auch bei Johannes nur relativ (E. 5, 45—47), ja er kennt sogar auch innerhalb des Judenthums ein aus der Wahrheit und aus Gott Sein und eine Gotteskindschaft (E. 8, 42 u. 47; 18, 37), welche für das Christenthum disponirt; sie halten daran fest, dass die Gläubigen aus Israel, dem zeitlichen Wirkungskreise Jesu, den Stamm des Gottesreiches bilden und dass ihnen der Vortritt und Vorrang in demselben gebühre (Jac. 1, 1; Rö. 3, 2; 11, 16 ff.; 15, 8; 1 Ptr. 1, 1; Joh. 1, 11 f.; 4, 22; 7, 35), und unterwerfen sich als Israeliten den Vorschriften des Gesetzes (Apg. 10, 14; 21, 20 f.; 1 Cor. 9, 20). Doch

waltet unter ihnen insofern ein Unterschied ob, als Paulus, von der Tathsache der Verstockung Israels ausgehend, die Bekehrung des ganzen Volkes erst nach derjenigen der Heiden erwartet (Rö. 11, 1 ff.) und die jüdische Sitte nur unter jüdischen Christen festgehalten wissen will (1 Cor. 9, 21), während die Urapostel die Bekehrung Israels vor derjenigen der Heiden erwarten und von den Judenchristen auch in heidenchristlicher Umgebung Unterwerfung unter die Vorschriften des Mosaischen Gesetzes fordern (Gal. 2, 12 ff.). Beide Anschauungsweisen widersprechen aber nicht der Lehrweise Jesu, sondern vertreten nur verschiedene Seiten der von ihm ausgesprochenen und thatsächlich befolgten Grundsätze.

Ebenso erweisen sich die ethischen Grundbegriffe, welche die Lehrtropen der Apostel beherrschen, theils als individuelle Ausprägungen von in den Reden Jesu niedergelegten Vorstellungen, theils als Fortbildungen verwandter alttestamentlicher Ideen, theils als Umbildungen der Lehrweise Jesu. In der ersteren Beziehung ist namentlich auf den Begriff der Gerechtigkeit hinzuweisen. In dem ursprünglichen Sinne findet sich derselbe nur bei Petrus (2, 24; 3, 14) und Johannes (1 Br. 2, 29; 3, 7) sowie in wenigen Stellen bei Paulus (Rö. 6, 16 ff.; Phil. 1, 11; Eph. 5, 9). Dagegen fasst Jacobus die Gerechtigkeit vorzugsweise als den Zustand der zukünftigen Gerechterklärung beim Gerichte (2, 21 ff. vgl. 13 f.). Die eigenthümlichste Wendung aber hat Paulus derselben gegeben, indem er darunter wie Jacobus den Zustand des Gerechterklärtseins von Seiten Gottes versteht, dies jedoch nicht auf die Zukunft und die einzelnen Gläubigen, sondern auf ein Gesammturtheil bezieht, welches Gott im Voraus über die in die Gemeinschaft des Todesgehorsams Jesu eintretenden Gläubigen gesprochen hat (2 Cor. 5, 14; Rö. 4, 5 f.; 5, 18 f.) und an dem die Einzelnen lediglich durch den Glauben theilnehmen (Rö. 4, 5 ff.; 10, 3 ff.), sofern in diesem die principielle Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Willen, der Besitz des göttlichen Geistes

und der Wandel im Geiste nach dem Princip der Liebe gegeben ist (Gal. 3, 2 ff.; Rö. 8, 4 ff.). Die ethische Thätigkeit des Christen ist mithin eine Probe seines Glaubens, für das eigene Bewustsein sowohl wie für dasjenige Anderer (Phil. 1, 27; 2 Cor. 13, 5), und daher eine Bedingung zukünftiger Theilnahme am göttlichen Reiche (2 Cor. 6, 1; Eph. 5, 5). Diese Vorstellung unterscheidet sich von derjenigen Jesu nur dadurch, dass Paulus die Gerechtigkeit nicht nach ihrer Erscheinung, sondern nach ihrem Ursprunge in dem durch das Christenthum gesetzten neuen Verhältnisse zu Gott erfasst, und daher, die wenigen oben citirten Stellen ausgenommen, das Verhältniss zu den Menschen nicht mit unter sie begreift. Dem alten Testamente oder der späteren jüdischen Literatur ist bei Jacobus der Begriff der Weisheit entlehnt, worunter er die Fertigkeit des ethischen Handelns versteht (1, 5; 3, 13—17), bei Petrus die Idee des auserwählten Geschlechts, des königlichen Priesterthums und heiligen Volkes (2, 5 u. 9), bei Paulus die Ideen der Reinigung (2 Cor. 7, 1; Eph. 5, 26), des (priesterlichen) Nahens zu Gott (Eph. 2, 18; 3, 12), der Heiligkeit und der Heiligung (1 Cor. 1, 2 u. 30; Rö. 6, 19 und 22), bei Johannes die der Sühnung (1 Br. 2, 2; 4, 10), der Reinigung und Heiligung (Ev. 17, 19; 1 Br. 1, 7; 3, 3). In der dritten Beziehung ist besonders die Aenderung zu bemerken, welche die Apostel mit solchen Begriffen vorgenommen haben, welche von Jesus zur Characteristik seiner gegenwärtigen Thätigkeit und ihrer Wirkungen benutzt werden. Während nach diesem mit seiner Person und seinen Jüngern das Reich Gottes da ist, er das Gericht, die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, in die Gegenwart setzt (Mtth. 10, 34 ff.), so dass er ein zukünftiges Gericht nur für diejenigen annimmt, welche nicht bereits Christen geworden sind, und er die Seligkeit mithin als gegenwärtigen Besitz betrachtet (Mtth. 5, 3), erwarten die Apostel die Erscheinung des Reiches Gottes erst von der Zukunft, lassen Jacobus, Petrus und

Paulus die Christen einem zukünftigen Gerichte unterworfen sein, und prägen daher die Seligkeit zu einem eschatologischen Begriffe aus. Nur Johannes macht hiervon insofern eine Ausnahme, als er sich das Gericht schon gegenwärtig durch Scheidung der Empfänglichen von den Verstockten vollzogen denkt (Ev. 9, 39; 12, 47 vgl. 5, 29), aber das Königreich Gottes hat auch er ganz in die Zukunft verlegt. Den dadurch entstandenen Ausfall an soterologischen Begriffen haben die Apostel auf verschiedene Weise ersetzt, Jacobus durch seine Vorstellung von der Geburt durch das Wort der Wahrheit und von den Gott geweihten Erstlingen seiner Geschöpfe (1, 18), Petrus durch die Wiedergeburt und Neuschöpfung durch das Wort (1, 3 u. 23; 2, 2), Paulus durch die Auferstehung und das Leben mit Christo (Rö. 6, 8—11), die Neuschaffung (Gal. 6, 15; Col. 3, 10) und das Anrecht auf das göttliche Erbe (Gal. 3, 29), Johannes durch die Zeugung oder Geburt aus Gott (Ev. 3, 5 ff.; 1 Br. 4, 7), die wechselseitige Gemeinschaft zwischen Gott, Christo und den Gläubigen (E. 15, 4 ff; 1 B. 4, 15) sowie durch das ewige Leben oder Leben schlechthin (im prägnanten Sinne) als den gegenwärtigen Beginn der im zukünftigen Königreiche Gottes zur adäquaten Erscheinung kommenden vollendeten Lebensform des Menschen (Ev. 3, 36; 6, 40), im Gegensatze zum gegenwärtigen und zukünftigen Zustande des Todes unter dem göttlichen Zorne (E. 3, 36; 5, 29; 1 B. 5, 16).

Wir werden nach dem Obigen annehmen dürfen, dass auch die Vorstellungen der Apostel über das empirische Wesen des Menschen auf derselben Grundanschauung beruhen wie diejenigen Jesu. Als der Mittelpunkt der religiös-ethischen Geistesfunction erscheint auch bei Jacobus das Herz (1, 26; 3, 14), und dieses haben wir daher auch als das Organ zur Aufnahme des Wortes der Wahrheit, welches den neuen Menschen zeugt (1, 18 u. 21) zu denken. Es ist aber auch der Sitz der Lust, welche die thätige Sünde aus sich gebiert, die ihrerseits, zur voll-

ständigen Entwicklung gelangt, den (ewigen) Tod, den Gegensatz des (ewigen) Lebens, zur Folge hat (1, 12 u. 14 f.). Dagegen sieht er anderswo (3, 2 f.; 6; 4, 1) die Sünde in dem Leibe, den Gliedern oder der Seele, dem Gegensatze des Geistes (3, 15 vgl. 4, 5), was den Antheil des Herzens als Centralorgans jedoch nicht ausschliesst. Aehnlich wie Jacobus denkt sich auch Petrus das Fleisch, die niedere Natur des Menschen, im Gegensatze zu der Seele oder dem Geiste (3, 18; 4, 6), als die Quelle der sündlichen Begierden (2, 11; 4, 2), das Herz als das centrale Organ des Geistes für die ethische Thätigkeit (1, 22; 3, 4 u. 15) und daher als den Sitz der Gesinnung und des Gewissens (3, 16 u. 21). Die eigenthümlichste und entwickeltste Psychologie aber zeigt der Apostel Paulus. Er unterscheidet bei dem Menschen zwei Seiten seines Wesens, das Fleisch, die niedrige, auf die Befriedigung des sinnlichen Triebes gerichtete Seite seiner Natur (Rö. 3, 20; 5, 6; Gal. 3, 3), als deren Princip die Seele erscheint (1 Cor. 2, 14; 15, 44—46), und den Geist, die religiös-sittliche Anlage des Menschen, das Organ für die Aufnahme des göttlichen Geistes (Rö. 8, 10 f. u. 16; 1 Cor. 6, 17). Beide werden auch als der äussere und innere Mensch einander gegenübergestellt (Eph. 3, 16; 2 Cor. 4, 16), und der letztere ausserdem mit der Vernunft oder dem inneren Sinne, als der zweckbildenden Geistesthätigkeit, bezeichnet (Rö. 12, 2; Eph. 4, 23). Daneben erscheint das Herz als die innere Gesinnung (Rö. 1, 24; 1 Cor. 14, 25), das Gewissen als das sittliche Selbstbewusstsein (1 Cor. 8, 7; 2 Cor. 4, 2). Aus dem Fleische nun leitet der Apostel insofern die Sünde ab, als darin ihre reale Möglichkeit gegeben ist. Ihre thatsächliche Erscheinung aber ist durch den Fall Adams, welcher ja an der fleischlichen Natur des Menschen theilnahm (1 Cor. 15, 45 ff.), in Folge der Verführung des Satans (2 Cor. 11, 3) bewirkt worden. Seitdem ist die Sünde eine wirksame Potenz in der Welt geworden, welche die ganze Menschheit ihrer Herrschaft unterworfen hat (Rö. 5, 12; 1 Cor.

15, 21). Im Unterschiede von Jesu und den andern Aposteln fasst aber Paulus die Sünde nicht als concrete Thätigkeit, sondern principiell als Zustand auf (Rö. 7, 8 ff.). Aus diesem Zustande gehen die einzelnen Sünden dadurch hervor, dass das menschliche Bewustsein in Contact mit dem objectiven göttlichen Gesetze kommt (Rö. 7, 7 ff.). Indem das Gesetz solchermassen die Uebertretung und Schuld hervorruft, ist es die Kraft der Sünde (1 Cor. 15, 26). Der geistige Zustand, in welchen der Mensch auf diese Weise versetzt wird, ist aber ein verschiedener je nach der Stufe seiner sittlichen Entwicklung. Wo, wie bei den Heiden, dass sittliche Bewusstsein gänzlich verdunkelt ist, beherrscht die Sünde die ganze Persönlichkeit (Rö. 1, 24 ff.); wo aber das Bewustsein von dem göttlichen Willen durch das Gesetz lebendig geworden ist, stimmt die Vernunft demselben zu, ist jedoch unfähig, die Persönlichkeit zu beherrschen, so dass der Mensch dem sittlichen Tode verfällt (Rö. 7, 10 ff.); hingegen innerhalb des Christenthums ist der innere Mensch von dem göttlichen Geiste beherrscht und die Sünde hat mithin nur ihren Sitz in dem Leibe oder den Gliedern (Rö. 7, 22 f.; Col. 3, 5). Wie aber Paulus die Sünde als herrschende Potenz auffasst, so auch den Tod, und er hat daher die hebräische Ansicht, dass der früh eintretende Tod eine Strafe für begangene Sünden sei, in Anlehnung an das Buch der Weisheit, dahin ausgebildet, dass der Tod überhaupt als die von Gott auf die Sünde Adams und seiner Nachkommen gesetzte allgemeine Strafe erscheint (Rö. 5, 12 u. 18; 1 Cor. 15, 21). Der Gegensatz dieses Zustandes ist das durch Christus vermittelte ewige Leben (Rö. 5, 21; 1 Cor. 15, 22), wie das neue Leben der Gegensatz des sittlichen Todes (Rö. 6, 4; Eph. 4, 18). Das Gesammtleben der Menschen in seinem Gegensatze zu Gott bezeichnet der Apostel als die Welt (1 Cor. 1, 20; Gal. 6, 14). Wie Paulus, so erfasst auch Johannes den Menschen unter dem Gegensatze von Fleisch und Geist (Ev. 4, 23 f.) als differenten Anlagen und Dispositionen

des Menschen, und zwar charakterisirt er das erstere ebenfalls als das niedere, dem Naturleben angehörige Wesen des Menschen, daher es ebensowohl den ganzen Menschen, sofern nämlich der Geist in ihm noch nicht zur Activität gelangt ist (Ev. 3, 6), als auch seine Naturseite (6, 51 ff.) bezeichnen kann, den letzteren als das dem göttlichen Geiste verwandte ethische Organ für die Aufnahme der göttlichen Wahrheit oder des göttlichen Geistes (3, 5 ff.; 8, 32; 14, 17). Zur Bezeichnung des Gewissens aber bedient sich der Apostel des Ausdruckes Herz (1 Br. 3, 19—21). Die Entstehung der Sünde, welche als Ungesetzlichkeit (1 B. 3, 4) oder als Finsterniss, im Gegensatze zum Lichte oder der Wahrheit (E. 12, 35; 1 B. 1, 6), characterisirt wird, aber führt Johannes ebenso wie Paulus auf die Verführung des Satans zurück (E. 8, 44), der fortwährend das Böse, die Ungerechtigkeit, den Hass und die Lüge erregt (1 B. 3, 8—12). Er ist der Herrscher der Welt, (E. 12, 31), der im Gegensatze zu Gott stehenden Menschheit und ihrer Thätigkeit (1 B. 2, 15 ff.), der Vater alles Bösen (E. 8, 44), und erscheint daher als der persönlich gedachte Weltgeist. Mit der Sünde aber verbindet auch Johannes den Tod als Folge (E. 8, 44), den er, wie wir gesehen haben, im prägnanten Sinne fasst.

In Bezug auf die Christologie hat die Anschauungsweise Jesu theils durch Weiterentwickelung gegebener Grundbegriffe, theils durch Erweiterung des Gesichtskreises über die geschichtliche Realität hinaus, theils durch Einführung neuer Begriffe nicht unbedeutende Veränderungen erfahren. Dahin gehören namentlich die Vorstellung der Präexistenz Jesu bei Petrus, Paulus und Johannes, die Bezeichnung desselben als des fleischgewordenen Wortes und des himmlischen Menschen bei den beiden letzteren, die Beschränkung der christologischen Betrachtung auf Tod und Auferstehung bei Paulus, sowie die Anwendung neuer Begriffe auf die Wirkungen des Todes Jesu bei Petrus, Paulus und Johannes. Wenn dagegen der

Brief des Jacobus einen Mangel an christologischen Begriffen zeigt, indem er Jesum lediglich als den Herrn bezeichnet (1, 1; 2, 1), der den Glauben an die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes hergestellt (2, 1 u. 5) und das Wort der Wahrheit oder das Gesetz der Freiheit verkündigt hat (1, 18; 2, 12), so ist doch dabei zu bedenken, dass er ja an Christen schreibt und daher weitere christologische Begriffe voraussetzen kann. In Betreff des ersten der genannten Punkte nun bedarf es keines näheren Beweises mehr, dass die Vorstellung von der Präexistenz Jesu lediglich idealer Natur ist. Was wir bereits bei Betrachtung des Buches Henoch (S. 68 f.) in dieser Beziehung bemerkt haben, gilt auch hier. Da die Apostel Christum principiell als Menschen mit menschlicher Abstammung und ohne präexistentianische Anschauung von der menschlichen Seele betrachten, sie die Präexistenz auf seinen Character als idealen Menschen, nicht aber auf seine Individualität als solche oder auf eine zweite Existenzform neben der menschlichen beziehen, so ist die Annahme einer realen Präexistenz in der Lehrweise der Apostel unmöglich. Ist ja doch die Vorstellung der Präexistenz auch lediglich ein Rückschluss von der historischen Erscheinung Jesu auf seine transcendentale Causalität, wozu wir bereits bei Jesus in dem Gedanken einer idealen Präexistenz des göttlichen Reiches den Ansatz fanden. (vgl. S. 144.) Was nun die Vorstellungen der Apostel von der Präexistenz Jesu im Einzelnen anlangt, so beschränken sich dieselben bei Petrus auf die beiden Gedanken, dass die Erscheinung Christi vorausbestimmt sei vor Grundlegung der Welt (1, 20) und dass sein Geist bereits in den Weissagungen der Propheten wirksam gewesen sei (1, 10); Paulus dagegen fasst den präexistenten Christus im Anschlusse an die alttestamentliche Idee von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, an Daniel und Henoch als das Ebenbild Gottes (Col. 1, 15). als den himmlischen Menschen gegenüber Adam als dem stofflichen (1 Cor. 15, 47), als den Erstgeborenen im Ver-

gleiche mit den Geschöpfen und als den göttlichen Weltzweck und idealen Grund der Schöpfung (Col. 1, 15 ff. 1 Cor. 8, 6); Johannes aber wendet auf den präexistenten Christus die Vorstellung des göttlichen Wortes oder der göttlichen Weltidee an, welche, als die Ursache der Schöpfung und die Quelle des Lebens und Lichtes, in Jesu im Fleische erschien (E. 1, 1—5; 1 B. 1, 1 f.). Wie jener Begriff des himmlischen Menschen lediglich eine Wendung desjenigen des Menschensohnes ist, so der Logos bei Johannes bloss eine transcendentale und generalisirende Auffassung des Wortes Gottes als menschlichen Ausdruckes für die göttliche Wahrheit (in der Art wie wir es bei Jesu und bei sämmtlichen Aposteln fanden), zu dessen Personification sich bei alttestamentlichen Schriftstellern das Vorbild fand. Die zweite der angegebenen Eigenthümlichkeiten, dass nämlich bei Paulus über der Betrachtung des Todes und der Auferstehung Jesu diejenige seines Lebens in den Hintergrund tritt, ist freilich als eine Einseitigkeit zu betrachten. Sie hat aber ihren Grund in den individuellen Verhältnissen des Apostels, in seinem Uebertritte zum Christenthume erst nach dem Tode Jesu, in der Art dieses Uebertrittes in Folge einer Vision des erhöhten Christus und in der besonderen Bedeutung, welche beide für ihn als frühern fanatischen Anhänger des Mosaismus hatten, sofern ja in dem Tode Jesu als dem Verbrechertode eines Sündlosen im vollkommenen Gehorsam gegen Gott und in den Wirkungen, welche der selbe in seinen Anhängern erzeugte, der stärkste Gegensatz gegen die äusserliche Legalität ausgesprochen liegt, die Thatsache der Auferstehung aber es war, welche den Glauben erst für ihn ermöglichte. Was aber den dritten Punkt anlangt, so ist es bei Petrus bald die Idee des leidenden Gottesknechtes (2, 24), bald die des Bundes- oder Passahopfers (1, 2; 19), bald die der Loskaufung (1, 17 f.), bald die des Vorbildes (2, 21—24), welche er auf den Tod Jesu anwendet, um seine Wirkungen zu bezeichnen. Den grössten Reichthum aber bietet hierin

wieder Paulus. Der Tod Jesu ist ihm ein Act des vollkommenen Gehorsams (Rö. 5, 19; Phil. 2, 8), ein Bundes-, Passah- oder Sühnopfer (Eph. 5, 2; 1 Cor. 5, 7; Rö. 3, 25), eine Versöhnung mit Gott (Rö. 5, 10), eine Loskaufung von der Macht der Sünde (Gal. 3, 13; Eph. 1, 7). Nach Johannes ist der Tod Jesu ein Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt (1 B. 2, 2) oder ein Passahopfer (E. 1, 29), daher sein Blut von jeder Sünde reinigt (1 B. 1, 7), und zwar fasst er im Unterschiede namentlich von Paulus (Phil. 2, 6 vgl. Gal. 4, 4; Rö. 8, 3) diesen Tod, wie die menschliche Daseinsweise Jesu überhaupt (E. 1, 14; 12, 28), nicht als Erniedrigung, sondern als einen Act der Verherrlichung, sofern derselbe den Durchgang zur absoluten Darstellung der Idee des Menschensohnes ist, auf. Es sind diese Vorstellungen aber lediglich verschiedene Formen des Gedankens, dass der Tod Jesu eine That der vollkommenen Hingabe an den göttlichen Weltzweck sei, welche durch ihren Eindruck auf die Gemüther eine Umwandlung des religiösen Bewusstseins zur Folge hatte, ein Gedanke, welchen wir im Wesentlichen auch schon bei Jesus fanden. Die Grundlage der Christologie der Apostel ist mithin dieselbe wie bei Jesus selbst, es ist die Idee des Menschensohnes, wie denn auch Johannes diese Benennung ausdrücklich adoptirt hat. Geht ja doch auch die Vorstellung von dem erhöhten Christus, sofern ihm göttliche Würde beigelegt wird (Phil. 2, 6 ff.; Col. 2, 9; Rö. 8, 34), hierüber nicht hinaus, da auch hier der Begriff des Ebenbildes und Repräsentanten Gottes die Grundlage bildet.

In ihrer Anschauung des sittlichen Prozesses unterscheiden sich die Apostel von Jesus wesentlich nur durch eine mehr ins Einzelne gehende Auffassung desselben und in Folge davon durch Einführung neuer Ausdrücke zur Bezeichnung seiner einzelnen Momente. Unter sich aber differiren sie hauptsächlich dadurch, dass sie ihn bald mehr von dieser, bald mehr von jener Seite der menschlichen Geistesthätigkeit auffassen und bald enger, bald

weiter an die Person Jesu anschliessen. Den Ausgangspunkt der christlichen Entwickelung bildet bei Allen die Erkenntniss der christlichen Wahrheit, welche Jacobus als das Wort der Wahrheit oder das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25; 18), Petrus als Wort Gottes von der Auferstehung und der dadurch bewirkten Hoffnung auf das ewige Besitzthum (1, 3 u. 23 vgl. 25,) Paulus als das Evangelium vom Sohne Gottes oder als den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen (Gal. 1, 8 u. 11; 3, 2) oder das Wort Gottes (1 Thess. 2, 13) oder als die Wahrheit (2 Thess. 2, 13), Johannes als die Wahrheit (8, 32; 18, 37), das fleischgewordene Wort des Lebens (1 B. 1, 1 ff.), die wechselseitige Beziehung zwischen Jesu als dem Sohne und Gott als dem Vater (E. 10, 38; 14, 7 u. 20) und als das Wort oder Gebot Gottes oder Jesu (8, 47; 14, 10; 1 B. 2, 7) characterisirt. Johannes hebt besonders die Erkenntniss hervor (E. 17, 3; 1 B. 4, 14 f.), daher seine Schriften in dieser Beziehung den Uebergang zu der dogmatisirenden Richtung des nachapostolischen Zeitalters bilden. Demgemäss ist nun auch der Glaube von den Aposteln verschieden aufgefasst worden. Jacobus erscheint derselbe als das innere Princip des thätigen Gehorsams gegen das eingepflanzte Wort (1, 21; 2, 17 f. u. 26), Petrus als die durch die Hoffnung auf das zukünftige Heil der Seelen bestimmte ethische Richtung des Willens (1, 5 ff.) und als Gehorsam gegen die Wahrheit oder Christum (1, 2; 14; 22), Paulus als die in sich selbst gewisse, zweifellose und gehorsame (2 Cor. 5, 7; Rö. 6, 16; 14, 1 u. 23) Hingabe des Bewustseins und Willens an Gott und seine Gerechtsprechung (1 Thess. 1, 8; Rö. 4, 5), an das Evangelium oder die Wahrheit (Phil. 1, 27; 2 Thess. 2, 13), an Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen (Col. 2, 5 f. Rö. 4, 24 f.) und an den Glauben als objectives Princip des Christenthums (vgl. Rö. 1, 5; 2 Cor. 10, 5), Johannes als die Ueberzeugung von der Gottessohnschaft und der Messianischen Würde Jesu (E. 20, 31; 1 B. 5, 5; 3, 23) und an Gott, sofern er für

den Sohn zeugt (E. 5, 24; 31 ff.). Die durch Aufnahme der christlichen Wahrheit bewirkte Veränderung und neue Qualität des Menschen, die wir bei Jesus durch die Begriffe der Sinnesänderung, des Reiches Gottes und der Gerechtigkeit characterisirt fanden, werden sodann von den Aposteln, wie schon bemerkt, meistentheils mit abweichenden Ausdrücken, die auch wieder unter sich individuelle Verschiedenheiten zeigen, wiedergegeben. Jacobus bezeichnet die erstere als Erzeugung durch das eingepflanzte Wort der Wahrheit (1, 18 u. 21) und als Heiligung der Herzen (4, 8), die letztere als sittliche Werkthätigkeit, deren Princip die Liebe ist (1, 22; 2, 8 u. 26), als Weisheit (3, 13 ff.) und an einigen Stellen auch als Gerechtigkeit im Sinne Jesu (3, 18; 5, 16); Petrus bedient sich der Vorstellung der Wiedergeburt (1, 3 u. 23; 2, 2) für jene und des guten Wandels (1, 15; 2, 12) oder der Gerechtigkeit (2, 24, 3, 14) für diese; Paulus stellt den Act der Erneuerung als Absterben des alten Menschen oder der sündigen Qualität des Leibes und als Auferstehen zu einem neuen Leben (Rö. 6, 4 ff.), als Ablegen des alten und Anziehen des neuen, gottebenbildlichen, Menschen oder Christi (Eph. 4, 23 f.; Gal. 3, 27), als Neuschöpfung (Gal. 6, 15), den Zustand des Erneuerten als Leben im Geiste (Gal. 5, 25) oder Wandel im Geiste (Rö. 8, 4) dar; Johannes endlich beschreibt die sittliche Erneuerung des Menschen als Erzeugung aus Gott (E. 3, 3; 1 B. 4, 7), den entsprechenden Zustand hinsichtlich der Immanenz des neuen Princips als Sein und Bleiben Gottes und Christi oder seines Wortes in uns und unserer in ihnen (E. 8, 31; 14, 20; 15, 14 ff.) oder als Gemeinschaft mit Christo und Gott (1 B. 1, 3 u. 6), hinsichtlich seiner nach aussen tretenden Activität als Wandel im Lichte (1 B. 1, 7) und als Vollbringen der Gerechtigkeit (1 B. 2, 29; 3, 7). Wie aber bei Jesu, so dürfen auch bei ihnen die soterologischen Begriffe nicht als zeitliche Momente, sondern sie müssen vermöge ihrer teleologischen Natur principiell als verschiedene Seiten des ethischen Processes

aufgefasst werden. Nur so erklärt es sich, wie z. B. Jacobus von einer Aufnahme des eingepflanzten Wortes der Wahrheit (1, 21) und von einer Vollendung des Glaubens durch die Werke (2, 22) sprechen, und wie Paulus das Anziehen des neuen Menschen als geschehen und doch auch wieder als noch geschehen sollend betrachten kann (Col. 3, 11 f.). Wegen der verschiedenen Ausprägung der Begriffe bei den einzelnen Schriftstellern wird aber ja auch die zeitliche Folge der Momente des Prozesses verschieden gedacht werden müssen, wie denn die ethische Zeugung bei Jacobus und die Wiedergeburt bei Petrus nach den obigen Stellen dem Glauben nicht folgt, sondern vorangeht, während bei Paulus der Glaube als das frühere gedacht sein muss. Werfen wir noch einen Blick auf den transcendentalen Ausgangspunkt des Prozesses, auf die Berufung und Erwählung, so zeigt sich auch hier eine Fortbildung der Lehrweise Jesu sowohl wie eine individuelle Verschiedenheit der Apostel untereinander. Während Jesus die Erwählung und Berufung individuell auffasst und jene dieser folgen lässt, betrachten Petrus und Paulus die Erwählung generell und zwar Paulus als eine ewige (1 Ptr. 1, 1 vgl. 2, 9; Eph. 1, 4 f.). Paulus unterscheidet alsdann von der Erwählung das individuelle und in der Zeit geschehende Vorhererkannt-, Bestimmt- und Bereitetsein (Rö. 8, 28 f.; Eph. 2, 10), dem dann die Berufung folgt, Petrus die zeitliche und individuelle Berufung (3, 9; 5, 10). Johannes bedient sich der genannten Ausdrücke nicht, sondern bezeichnet die Berufenen als ihm vom Vater gegeben und von demselben zu ihm gezogen (E. 6, 37; 44; 65). Die Berufung wird aber nach Jacobus, Petrus und Paulus vermittelt durch die Verkündigung des Wortes (Jac. 1, 18 ff.; 1 Ptr. 1, 23 u. 25; Gal. 3, 2 u. 5); dagegen haben wir bei Johannes das Ziehen zum Vater durch dessen Selbstoffenbarung in Christo vermittels seiner Werke und Zeichen (E. 8, 13 ff.; 12, 28; 15, 24), seiner Taufe, seines Todes und der Sendung des Geistes (1 B. 5, 6 ff.; E. 15, 26) sowie des entsprechenden Zeugnisses seiner

Jünger (E. 15, 27; 1 B. 1, 1—3) bewirkt zu denken, sofern diese die dafür Disponirten zum Glauben an seine göttliche Sendung und seine Messianität führen.

Berühren wir zum Schlusse noch kurz die Art, wie die Apostel die Idee der Menschheit aufgefasst haben, so zeigen sich in diesem Punkte keine wesentlichen Abweichungen von der Anschauungsweise Jesu. Auch sie vermögen das Christenthum nur im Gegensatze zu der sie umgebenden Welt zu erfassen und nehmen daher zu der materiellen Seite des menschlichen Lebens, zu der Ehe und zu dem Staate eine vorwiegend negative, indifferente oder passive Stellung ein, welche durch die Zuversicht in den baldigen Eintritt der Parusie noch gesteigert wird. Die Idee der Menschheit kommt ihnen nur zur Erscheinung in der christlichen Gemeinde. Obgleich daher Paulus auch bei den Heiden ein Gesetz, das Gesetz des natürlichen sittlichen Bewusstseins, anerkennt (Rö. 2, 14 f.) und der römischen Rechtsordnung, ebenso wie Petrus (1 Ptr. 2, 13 ff.), eine sittliche Bedeutung auch für die Christen zuspricht (Rö. 13, 1 ff.), so ist ihm doch im Allgemeinen das Heidenthum das Reich der Finsterniss, der Verkehrung sittlicher Ordnung, des Satans und seiner Dämonen (2 Cor. 6, 14; Rö. 1, 19 ff.; Eph. 2, 2), und da auch die Israeliten trotz des Gesetzes an der allgemeinen Verderbniss theilnehmen (Rö. 2), so erscheint ihm die empirische Welt als der vollkommene Gegensatz des Christenthums (Gal. 1, 4; Rö. 12, 2). Obgleich daher die Briefe der Apostel, insbesondere des Paulus, reich sind an Belehrungen über die sittliche Lebensthätigkeit, so bewegen sich dieselben doch nur innerhalb des Gesichtskreises der christlichen Gemeinde und ihrer nächsten Beziehungen. Aber von einem metaphysischen Dualismus kann doch auch hier nicht die Rede sein, sondern der Gegensatz zu der Welt ist rein ethischer Art und soll durch die zukünftige Entwicklung aufgehoben werden. Der metaphysische Dualismus konnte erst dann Platz greifen, als die ethische Grundanschauung des Chri-

stenthums sich bereits verdunkelt hatte und die christliche Weltansicht sich daher mit Elementen des orientalischen Spiritualismus verband.

Im Ganzen betrachtet, zeigt also die Lehrweise der Apostel zwar manichfache Abweichungen von der Lehrweise Jesu, aber dieselben erweisen sich bei genauer Betrachtung lediglich als individuelle Ausprägungen und Weiterbildungen der von Jesus gegebenen Grundanschauung. Sowohl diese Uebereinstimmung wie diese Verschiedenheit sind aber ein Beweis für die Ursprünglichkeit des von uns benutzten Grundstockes der überlieferten Lehrreden Jesu, jene, indem sie den Rückschluss fordert, dass dieser Grundstock kein Product der Tradition ist, sondern von Jesu selbst herrührt, diese, indem sie zeigt, dass die Ueberlieferung den individuellen Character der Reden Jesu nicht verwischt hat.

V.

Die Idee des Menschen im Systeme der christlichen Lehre.

Wir können es als ein unzweifelhaftes Ergebniss unserer Untersuchung betrachten, dass die Idee des Menschen eine Cardinalidee des Christenthums, ja (sofern sie zugleich die Voraussetzung für die Ideen der Gottessohnschaft und des göttlichen Reiches ist) die Cardinalidee des Christenthums bildet, und dass sie mithin das Centrum der christlichen Weltanschauung darstellt. Das Christenthum ist daher die Humanität im höchsten Sinne, und dasjenige, was man gewöhnlich als Humanismus bezeichnet, ist entweder eine Vorstufe dazu, oder stellt, sofern der aus dem Studium des classischen Alterthumes hervorgegangene Humanismus sich in der christlichen Welt mit Elementen des Christenthums versetzt hat, eine geschichtliche Form desselben dar, welche jedoch hinter dem ursprünglichen Christenthume insoweit zurücksteht, als ihr die Einheit des religiösen und sittlichen Bewusstseins,

ohne welche die Idee des Menschen ihren objectiven und absoluten Character einbüsst, verloren gegangen ist, obgleich andererseits nicht zu verkennen ist, dass sie eine berechtigte Reaction gegen die traditionelle Dogmatik bildet und dem ursprünglichen Christenthum in mehr als einer Beziehung näher steht als diese; denn wie jener die lebendige Beziehung auf Gott als oberstes Princip der Humanität, so ist dieser vermöge ihrer abstract transcendentalen Anschauungsweise die lebendige Beziehung der Gottesidee auf die Idee des Menschen und insbesondere die Idee des Menschensohnes entschwunden. Es ist die Aufgabe der gegenwärtigen Theologie, diese Einheit wieder herzustellen und auf diese Weise das Christenthum als die Religion der Humanität darzustellen. Hierin allein liegt die richtige Lösung des Conflictes, welcher gegenwärtig zwischen der altkirchlichen und der modernen Weltanschauung, zwischen Dogmatik und Philosophie stattfindet.

Wie in der systematischen Theologie die Lösung dieser Aufgabe zu bewerkstelligen sei, hat sich im Verlaufe unserer Untersuchung klar genug gezeigt. Während die herkömmliche Dogmatik die Anthropologie als ein abgeschlossenes, für sich bestehendes, Gebiet behandelt, muss dieselbe vielmehr den leitenden Gesichtspunkt des ganzen Systemes bilden. Statt das Wesen Gottes nach abstracten, mehr der Metaphysik als der Ethik angehörigen Kategorien zu beschreiben, muss er begriffen werden als der Vater, als die absolute Causalität der sich realisirenden Idee des Menschen und der Menschheit, wozu alles Andre nur in die Stellung von Beziehungen und Voraussetzungen tritt. Und ebenso ist der Begriff der Religion und des religiös-sittlichen Prozesses aus dem Gesichtspunkte der Idee des Menschen zu fassen, dergestalt dass jene als die Richtung des Subjectes auf diese Idee und ihre absolute Causalität, dieser als der Prozess ihrer Verwirklichung im Menschen begriffen wird. Damit ist aber zugleich die Einheit der Religion und Ethik hergestellt, und der bis-

her gewöhnlich selbständig behandelte besondere Inhalt der letzteren tritt unter den Gesichtspunkt der auf Grund des sittlichen Prozesses sich verwirklichenden Idee der Menschheit und ihrer Gliederungen und Beziehungen.

Aber auch das muss als Ergebniss unserer Untersuchung betrachtet werden, dass das Christenthum nicht losgelöst werden darf von der Person seines Stifters, denn es würde alsdann sein concretes geschichtliches Leben und damit zugleich einen nicht geringen Theil seiner gestaltenden Kraft verlieren und zur blossen Doctrin werden. Wollte man dagegen erinnern, dass es der Person Jesu, seitdem die Kritik die evangelische Geschichte zersetzt habe, ja selbst an concretem Leben fehle, so kann dies doch nur die geschichtlichen Einzelheiten, nicht aber die grossen Thatsachen seines innern und äusseren Lebens treffen, deren Geschichtlichkeit schon deshalb keine Kritik zu vernichten im Stande sein wird, weil ein Culturprincip von solcher intensiven Kraft, wie es das Christenthum erfahrungsmässig ist, und eine Religion, deren Wesen nicht in der objectiven Anschauung, sondern in der Innerlichkeit des religiösen Selbstbewusstseins zu suchen ist, nur aus einer eminenten Persönlichkeit entsprungen sein kann. Es leidet nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung aber auch keinen Zweifel, dass sich ein lebendiges Bild der Persönlichkeit Jesu ohne willkührliche Zuthaten der Phantasie oder der doctrinären Hypothese werde herstellen lassen. Aber freilich, die Einheit von Christenthum und Christus darf nicht im Sinne der absoluten Identität, sondern sie muss im geschichtlichen Sinne verstanden werden, in der Art, dass die Darstellung der christlichen Idee vom Menschen in der Person Jesu zwar als die primitivste und intensivste, aber doch nur als eine, in individuellen, zeitlichen und örtlichen Schranken sich bewegende erscheint. Welches diese Schranken seien, hat unsere Untersuchung, namentlich diejenige über die Idee der Menschheit, gezeigt. Die geschichtliche Entwickelung des Christenthums hat dieselben zum Theil

bereits überwunden, zum Theil aber müssen sie noch überwunden werden. Seitdem das Christenthum aus dem Bereiche des abgeschlossenen Gemeindelebens, welches sich zudem schon früh überwiegend auf den Cultus statt auf die sittlichen Aufgaben des Menschen richtete, herausgetreten, und die Idee des nahen Weltendes, welche seine culturgeschichtliche Mission hemmte, in den Hintergrund getreten, ist es zugleich ein sociales und politisches Princip geworden und hat die Aufgabe empfangen, das gesammte Leben der Menschheit in den Dienst der sittlichen Idee zu stellen. Obgleich die Reformation einen bedeutenden Impuls zur Lösung dieser Aufgabe gegeben hat, indem sie über den Gegensatz von Kirche und Welt, wie ihn die mittelalterliche Kirche fasste, hinausging, so hat doch die Orthodoxie und der Pietismus die Früchte dieser Errungenschaft theilweise wieder verkümmert, und erst in unserem Jahrhundert ist das neue Princip zum entschiedenen Durchbruch gekommen, jedoch mehr ausserhalb als innerhalb der Kirche. Es ist dem Character unserer Zeit gemäss zunächst die Wissenschaft, welche das Versäumte nachzuholen hat. Das Christenthum als lebendiges geschichtliches Princip erfassend, welches als solches einer fortschreitenden Entwicklung fähig ist, darf sie sich weder an die dogmatische Tradition noch an die geschichtlichen Formen des Urchristenthums binden, sondern muss die grossen Grundgedanken Jesu in freiem Geist und aus dem eigenthümlichen christlichen Bewustsein der Zeit heraus reproduciren und zur Darstellung bringen. Die einzelnen Aufgaben, welche hieraus insbesondere für das System der christlichen Lehre erwachsen, liegen zu klar zu Tage, als dass wir sie eigens darzulegen brauchten.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wittichen, Karl

Die Idee des Menschen zweiter Beitrag zur biblischen Theologie hauptsächlich der synoptischen Reden Jesu

Göttingen 1868

Exeg. 1223 p-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10413262-1